





NUNC COGNOSCO EX PARTE



TRENT UNIVERSITY  
LIBRARY

NUNC COGNOSCO EX PARTE



TRENT UNIVERSITY  
LIBRARY

PURCHASED WITH FUNDS FROM:

THE REV. JOHN F. COUGHLAN

LIBRARY FUND

# Kant's gesammelte Schriften

Herausgegeben

von der

Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

---

Band XXVIII

---

Vierte Abteilung

Vorlesungen

Fünfter Band

Erste Hälfte

---

Berlin 1968

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung - J. C. Cotta'sche Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.



# Kant's Vorlesungen

Herausgegeben

von der

Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Band V

Vorlesungen über Metaphysik  
und Rationaltheologie

Erste Hälfte

Mit einer Faksimiletafel

---

Berlin 1968

Walter de Gruyter & Co.

normals G. J. Bösch'sche Verlagsbuchhandlung - J. Guttentag, Verlags-  
buchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.

B 2753

10.0

Bd 281

Dieser Band enthält die Metaphysik Herder S. 1—166, Metaphysik L<sub>1</sub> S. 167 bis 350, Metaphysik Volekmann S. 351—460, Metaphysik v. Schön S. 461—524.

Der 2. Halbband enthält die Metaphysik L<sub>2</sub>, Metaphysik Dohna nach Kowalewski, Metaphysik K<sub>2</sub> nach Heinze und Schlapp, Metaphysik WS 1794/95 nach Arnoldt, die drei Vorlesungsabschriften zur Rationaltheologie, sowie Einleitung, Erläuterungen, Textänderungen und Lesarten, Nachträge und Berichtigungen zu Band XXVIII.

Gerhard Lehmann

© 1968 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

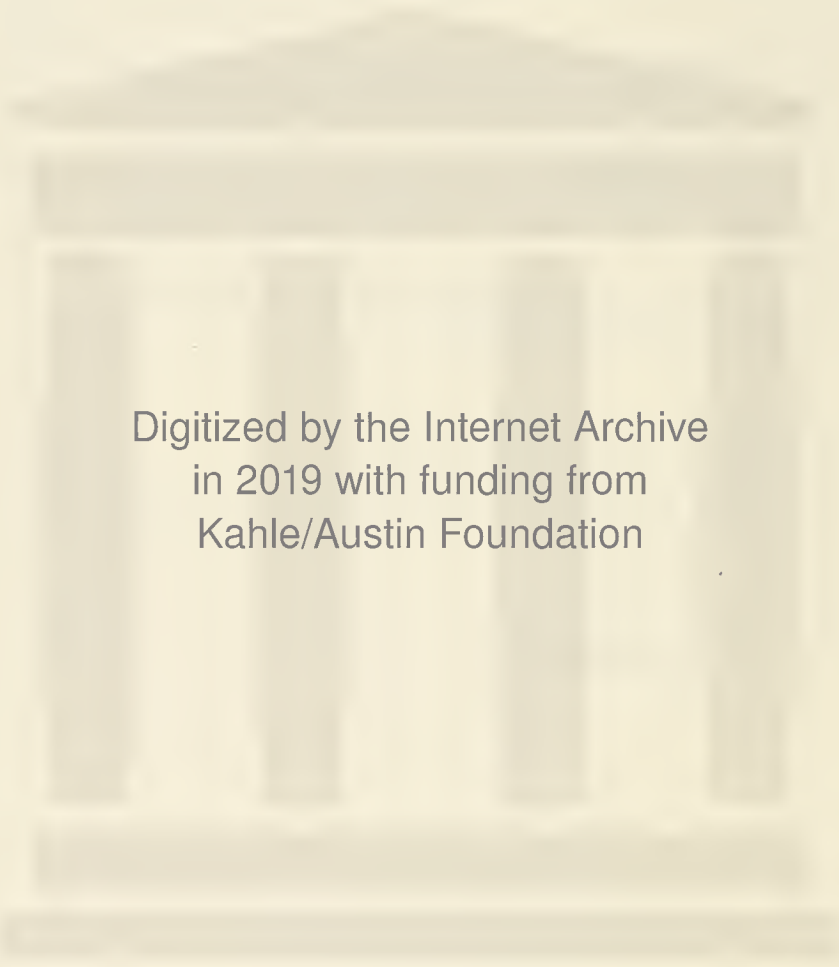
Archiv-Nr. 34 09 681

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

## Inhaltsübersicht des ersten Halbbandes

I Metaphysik Herder . . . . .	1—166
1. Metaphysik Herder §§ 1—450 (Baumgarten) nach dem Original	3— 53
Anhang: Loses Blatt zur Ontologie (Diktat) nach dem Original	53— 56
2. Metaphysik Herder §§ 531—846 + 946 (Baumgarten) Abschriftenentwurf Menzer . . . . .	57—140
3. Lose Blätter XXV 38, XXV 39, XXV 40, XXVI 5 nach den Originalen . . . . .	141—152
4. Einleitung in die Metaphysik, Metaphysische Anfangsgründe der Naturlehre nach dem Original . . . . .	153—166
II Metaphysik L <sub>1</sub> . . . . .	167—350
1. Metaphysik L <sub>1</sub> , K <sub>1</sub> , H Teilstücke Heinze . . . . .	169—182
2. Metaphysik L <sub>1</sub> Ontologie Auszüge Heinze . . . . .	183—192
3. Metaphysik L <sub>1</sub> Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pölitx	193—350
III Metaphysik Volekmann . . . . .	351—460
IV Metaphysik v. Schön Ontologie . . . . .	461—524





Digitized by the Internet Archive  
in 2019 with funding from  
Kahle/Austin Foundation

**I. Abteilung**

# **Vorlesungen über Metaphysik**





# I

## Metaphysik Herder



**I.**

**Metaphysik Herder**

**§§ 1—450 (Baumgarten)**

**nach dem Original**





## Prolegomena §. 1.

### Der Gegenstand

Allen gewöhnlichen, Menschlichen Begriffen stehen andre zum Grunde, ohne die sie nicht seyn würden. ex: ab inductione. Die Untersuchung derselben, durch eine Analysin gehört nicht vor den gemeinen Mann, dem es ganz unnöthig seyn würde; sondern für den Weltweisen. Da aber nichts zusammengesetztes ins unendliche theilbar seyn kan; so muß es Grundbegriffe geben, die selbst unzergliedert etc. keinen Grundbegriff zur Stütze haben, auf denen aber andre ruhen. Diese heißen principia sensu incomplexo, und müssen in der mehreren Zahl seyn weilen sonst von dem einzigen alle Begriffe sich müsten herleiten laßen; und Instanzen zeigen die Ungereimtheiten deßen. Unsere Urtheile ruhen auf andern, aus denen sie bewiesen werden müssen. Auch diese gehen Stufenweise bis zu den principiis sensu  
15 complexo, oder den Grundurtheilen, die selbst unbeweislich über die geringste Einwendung und Zweifel einleuchtend sind.

Bei diesen den abgezogensten Urtheilen irrt man 2.fach. Entweder wenn man, wie Wolf, auch sie demonstiren will; oder wie Krusius, nicht völlig ausgemachte zu Grundsätzen erhebt. Jenes macht nicht  
20 nur vergebliches Bemühen, sondern bringt auch in die Gewohnheit falsch zu demonstiren und sich dennoeh darauf zu steifen. Denn der große Wolf, wie Kartes, da er in so vielem glücklich gewesen, dachte er, zu allem gnugsam seyn zu können. Bei dem lezten hingegen fällt man in noeh elendere Irrtümer, da man sich auf Rohrstäbe stützt,  
25 und alle Unwahrheiten darnach adoptirt wie Krusius Grundsatz vom Irgendwo und Irgendwann

Waz soll man also bei diesen betrüblichen Wahrnehmungen thun um nicht zu irren:

1) die Philosophen haben den Mathematikern abgelernt, Definitionen voranzusezen: um ihnen den Schein der Mathematischen Gewißheit zu geben. Da in der Mathematik nur willkührliche Worte zu definiren sind (z. e. Prisma etc.): so geht es besser an, als in der Philosophie bei bestimmten Terminen (z. E. Raum, Zeit etc.). Die Definition enthielte denn einen distinkten Begriff, der darnach in der  
35 Applikation weiterginge. Man fängt aber von unvollständigen Be-

griffen an, und geht zu vollständigen. Man fange also von den bekanntesten und ausgemachtsten Begriffen an einer Sache an, und gehe in der Abziehung immer hoher. Finden sich in der Folge Sätze, die dem Sens commun widersprechen, so prüfe man alle vorhergegangne Beweise, und schreibe es nicht mit Wolf, den Phantasiae 5 ludibriis zu; und bediene sich dabei einer ungewohnten Bescheidenheit. Denn an sich sind nur wenige ganz unzergliederliche Sätze, ob sie gleich in Absicht des Objekts oft unzergliederlich sind. Als denn wird man sehen, daß man von den wenigsten Dingen vollständige Definitionen wird geben können; allein das wenige wird 10 man gewiß und sicher wissen. Viele Sätze werden nicht können demonstriert werden: man zeige also den Grad der Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit an, man entdecke zugleich das was noch fehlt, mit der größten Aufrichtigkeit. Es ist sehr schädlich daß jemand undemonstrirte Sätze, von denen jemand selbst die Unzuverlässig- 15 keit einsieht für gewiß verkauft. Dadurch lockt er viel mehr an sich, und in den Irrtum als ein andrer, der sie für indemonstrable ausgibt.

Die Metaphysik soll also 1) gründlich aber auch 2) schön seyn. Denn unsere Erkenntniß, in so fern sie bloß logische Vollkommenheit 20 hat empfiehlt sich nicht sehr weil unser Geist nicht nur Verstand; sondern auch Sinnlichkeit hat, und dieser sind die ästhetische Schönheiten angenehm. Durch sie wird selbst der Verstand angelockt auch zu den tiefen Wahrheiten

Da die Metaphysik abgezogene Begriffe treibt: so sieht man die 25 Schwürigkeit deßen; daher auch die meisten Metaphysiken bloß für tiefsinnige geschrieben sind. Doch ist sie selbst nicht ganz dieser Schönheiten unfähig

1 in Absicht des sinnlichen Gefühls. z. E. Unendlichkeit Zeit, Raum sind Begriffe, die auch selbst den gemeinen Mann zur 30 Erkändtniß an sich locken.

2 in der Art des Vortrags selbst. Nichts ermüdet mehr, als die Anstrengung des richtigen Verstandes. Je mehr er vom sinnlichen abgezogen und dadurch beschäftigt ist, desto schwerer werden ihm die Betrachtungen. Wie sehr sind also Ruhestunden 35 nöthig. Zwar wo man logisch examinirt da müssen Allegorien, Aesthetische Vorstellungen wegbleiben: aber wenn die Sache zur logischen Vollkommenheit gebracht ist: so kann es seyn.



Der Metaphysiker muß so beschaffen seyn, daß er nicht sowohl Philosophen, als Philosophie, nicht Meinungen sondern gesunden Verstand entwickelt. Man traue weder sich selbst noch andern zuviel zu. Das Vorurteil des Ansehens schadet sehr. Man nimmt großer  
 5 Männer Meinungen, ohne die recht genaue Prüfungen an. Oder man untersucht sie, wenn man sie schon glaubt. Dies betriegt sehr unvermerkt. Das Vorurteil des Mistrauens verkennt alle Wahrheiten und sieht nichts als Fehler in seinem Feinde.

Wenn ich von einem Manne einen neuen, widersinnig scheinenden  
 10 Sazz höre: so traue ich ihm mehr Richtigkeit des Verstandes als mir zu. Da es leichter ist, Falschheiten als Wahrheiten zu finden: so betrachte ich mich nicht als Gegner (das der absurdeste Gesichtspunkt von der Welt ist) sondern setze mich in seinen Zustand, als seine Per-  
 15 son, betrachte die Sache in seinem eigenen Gesichtspunkt, untersuche / die gute Seite und die Partialwahrheiten. **b** sehe ich doch Irrtümer so **3** untersuche ich aus der Beschaffenheit der Menschlichen Seele, wie die Irrtümer möglich gewesen und wie er darauf habe kommen können. Denn jeder Irrtum ist ein wirkliches Phänomenon und Erscheinung in der Menschlichen Seele.

20 Es wäre am besten, wenn gar keine Sekten wären, weil die größten Männer geirrt haben.

Der Nuzzen wär unstreitig wenn es bewiesen würde, daß es rechte Metaphysik in der Welt gäbe.

### / Ontologie

4

25 Die Ontologie ist die Wissenschaft von den allgemeinen (generalium) Prädikaten aller Dinge. Diese Praedicate sind vel vniversalia, die allen Dingen zukommen vel disjunctiva, davon eins allen Dingen zukommt. Ein jedes Ding hat eine Einheit. Alles ist entweder einfach oder zusammengesetzt.

30 Sie gehört zur Metaphysik da sie die ersten Grundbegriffe in sich enthält: so ist sie die eigentliche philosophia prima und das für die Metaphysik waz die Metaphysik für die Philosophie ist

### Caput 1.

§. 7. Das Nichts ist entweder negativum, waz sich gar nicht denken  
 35 läßt; oder privativum waz blos in einem Mangel besteht e. g. Nacht, Armuth

Das Principium eontradictionis ist: Impossibile est, idem simul esse et non esse. Und eben dies ist auch die Erklärung des Unmöglichen: impossibile est, quod est et non est simul. Es wird vor das erste Prinzip der Erkenntniß angegeben: da es aber bloß unsere Erkenntniß vom unmöglichen und falschen nicht aber vom wahren betrifft, und 5 bloß wegräumt: so muß ein anderer Grundsatz bei dem wirklich wahren sich finden. Dieser muß gesucht werden. Zur Vorbereitung ist zu wiederholen, daß alle unsere Erkenntniß in Begriffen und Urteilen besteht, davon jene in unzergliederlichen Grundbegriffen; diese in unbeweislichen Grundurteilen. Bloß von den Grundurteilen 10 sollen die erste Sätze betrachtet werden; diese aber sind aut formalia aut materialia

forma ist die Art, wie ich das Subjekt und prädicat vergleichen soll. materia welche praedicate mit den Subjekten sollen verglichen werden. 15

principium formale, das nur die oberste Regel enthält, wie alle praedicate mit den Subjekten sollen verglichen werden

principium materiale, das nur die oberste Regel enthält, welche Prädikate mit den Subjekten sollen verglichen werden

Principia formalia sind 2. 20

1) principium identicum, alias: quidquid est, illud est — Cui libet subiecto competit praedicatum ipsi identicum. Dies drückt die Form aller bejahenden Urteile aus.

Bejahen heißt vorstellen, daß das praedicat dem subject identisch ist, d. i. in ihm schon enthalten sey. 25

Einen bejahenden Satz zu beweisen, muß man also zeigen, daß das praedicat dem subject identisch ist: dies geschieht dadurch, daß ich das subject zergliedere und das identische des praedicats in ihm deutlich mache.

Ein bejahender Satz ist unerweislich, wenn die identitas 30 nicht mehr deutlich gemacht werden kann: die Identitas ist aber aut patens, explicita, und solche Sätze sind bis zu Gottesbeweisen klar. aut latens, implicita die müssen durch die Zergliederung deutlich werden.

2) Nulli subiecto competit praedicatum ipsi oppositum. 35

Die Form aller verneinenden Urteile — die Regel des Widerspruchs — principium formale negativum primum — Die Contradictio ist auch entweder explicita oder implicita

Des Autors Definition vom unmöglichen: soll es aber die Regel des Widerspruchs werden, so sind eigentlich 2 Sätze implicirt die auch das Wort zugleich anzeigt: etwas was da ist, kann nicht, nicht seyn — es ist unmöglich daß etwas was nicht ist, sey.

5 / Da unsere Urtheile sich gleich im Anfang in die 2 Äste der Bejahung und Verneinung zertheilen: so folgt:

Es müssen mehr als ein principium primum seyn auch was die Form betrifft

Principium materiale ist ein Urtheil das den medium terminum  
10 oder die notam intermediam in sich hält, vor die Wahrheit anderer Urtheile

Aller Beweis geschieht durch die Zergliederung; die Zergliederung aber ist, da ich das entfernte Merkmal durch das nähere oder Zwischenmerkmal offenbar mache, und also die verborgne Identität beweise.

15 z. E. Menschen sind geistige Wesen, durch den Begriff von der Vernunft.

Denn das Principium materiale soll nicht die Art der Verbindung, sondern den Grund anzeigen, was für ein Praedikat mit dem Subjekt soll verbunden werden. Dieser Grund aber ist allemal ein Zwischen-  
20 merkmal.

z. E. Crusius sagt: alles was ist, ist irgendwo, und irgendwann.

Dies ist kein formales principium sondern ein materiales. Es enthält nicht die Art, sondern den Grund oder einen Mittelbegriff, aus dem sich darnach viele Sätze erklären lassen.

25 Quaestio: Gibts nur ein Principium materiale? Responsio: da viele Subjekte und prädicat sind, und jedes notam intermediam hat, so muß es auch viele geben.

Quaestio: Da diese nun principia haben, gibts nicht principia materialia prima, die selbst principia aber nicht principiata sind? Responsio: Ja dies sind die principia materialia indemonstrabilia e.g.  
30 Ein vollständiger Raum hat 3 Abmessungen.

Diese principia materialia indemonstrabilia müssen sorgfältig aufgesucht werden

Quaestio: Stehen die principia materialia indemonstrabilia noch  
35 unter den principia formalia?

Responsio: Ja, das principium von irgendwo muß nach dem principium identitatis gemacht werden

Quaestio: Bleiben sie denn noch principia prima indemonstrabilia?

Responsio: Ja: denn im Urtheils Erkenntniß der Menschen stehen

unter dem principio identitatis entweder Sätze unmittelbar da keine nota intermedia ist, diese sind folglich indemonstrabel weil demonstrieren heißt aus der Nota intermedia die Identität zeigen — oder mittelbar per notam intermediam und die sind demonstrabel. Da aber die principia materialia prima von der 1sten Art sind: so sind 5 sie indemonstrabel.

Der große Streit zwischen dem Wolf und Crusius liegt hierin:

Wolf nahm nur 1 principium an das principium contradictionis aus dem er alles klar machen wollte, da dieses principium nur blos auf das Falsche sich erstreckt: so muß noch ein andres seyn, das 10 wahres klar machen müße. Er demonstriert also vieles falsch.

Krusius nahm mit Recht mehr Sätze an, als indemonstrabel. Aber er benahm ihnen den Philosophischen Geist, weil es oft solche waren die nicht unmittelbar unter dem principio identitatis standen. Zum wenigsten ist noch ein Zweifel dagegen. Die Identität ist verborgen, 15 und es muß folglich noch einen Mittelbegriff geben etc.

6 / Außerdem wollt' er noch principia materialia aus der Natur der Seele entwickeln, und sezzte daher den allgemeinen Satz vest, daß Sätze, die aus keinem andern Grund, als aus der innern Empfindung bewiesen werden, doch wahre Sätze wären. 20

Dieser Satz hat was gutes, auch was fehlerhaftes.

Fehlerhaft: Wenn solche Sätze auch wahr wären: so ist dies doch kein principium logicum denn wenn diese aus keinem andern Grunde zu beweisen sind: so beweist man sie garnicht denn der Satz heißt blos: was ich nicht anders als wahr halten kann, ist wahr d. i. das muß ich 25 für wahr halten. idem per idem.

Eben so ist es mit den principiis inconjungibilium und indiscernibilium beschaffen, die nichts als das applizierte principium Identitatis sind.

z. E. was ich nicht anders als getrennt denken kann, das ist ge- 30 trennt

was ich nicht anders als verbunden denken kann, das ist verbunden

Gut: ist einiges in der Anwendung. Denn es gibt viele indemonstrable Sätze, die nicht aus dem principio identitatis noch contra- 35 dictionis können demonstriert werden, und doch einleuchtend sind.

Allein da ers allgemein vorträgt: so ist ihm wirklich schädlich geworden, weil er viele unbestimmte, ja gar falsche Sätze dazu erhöht hat.



§. 7. Unmöglich enthält eine Negation und Opposition, die entweder offenbar und also nicht deutlich zu machen, oder verborgen ist. Jenes ist unmittelbar unmöglich. Dies ist der Grundsatz des Crusius vom Undenklichen. Denn vieles erkennen wir als offenbar falsch, ohne  
 5 die Repugnanz deutlich machen zu können. Bei vielen ist die Contradictio versteckt, die also entwickelt werden muß. Und darinnen besteht das Hauptwerk der Philosophie alles Beweisen, Wiederlegen — nemlich die verborgne Identität oder Repugnanz deutlich zu machen, die implicita zu explicita zu machen.

10 Es ist kein Widerspruch wo lauter Positionen oder Negationen sind.

Möglich worin kein Widerspruch ist: oft kann ich den Nicht-Widerspruch nicht gleich einsehen — oft nicht deutlich machen. z. E. daß Vorstellungen möglich sind, ist möglich zu beweisen, weil wir  
 15 selbst durch Vorstellen beweisen.

§. 8. Alles mögliche ist Etwaz 1) aut eogitabile (sie formaliter)  
 2) aut poßibile (sie materialiter)

11. Principium identitatis quidquid est, illud est druekt mehr die totale Identität z. E. der Mensch ist ein Mensch; als die partiale der  
 20 Mensch ist geistig aus. Oft ist die Identität total, die partiell schien. z. E. große Schönheit ist selten, große Schönheit ist eben eine seltene. Der Autor will das principium identitatis aus dem principium contradictionis beweisen: die Ursach aber ist selbst das principium identitatis ohne daß ers bemerkt

25 14. Die Beschreibung des Verfaßers vom Grunde ist unzulänglich wegen des Worts eur, welches eben heißt, aus welchem Grunde. Es ist also ein verborgner Zirkel.

Ehe wir auf den Grund schließen, müssen wir eine Folge sehen, etwaz quod non ponitur, nisi posito alio.

30 / Ein Grund ist also aliquid, quo posito, ponitur aliud. 7

Crusius beschreibt den Grund, wodurch etwaz hervorgebraecht wird. Das Wort hervorbringen ist viel zu zusammengesetzt: denn nicht alle Wirkungen sind Folgen und nicht alle Kräfte Grund.

Aller Grund ist entweder logisch, durch welchen die Folge per  
 35 regulam identitatis gesetzt wird, die mit ihm einerley ist, als ein Prädikat.

oder real, durch welchen die Folge nicht per regulam identitatis gesetzt wird, die mit ihm nicht einerley ist.

e. g. woher ist das Böse in der Welt? Responsio der logische Grund: weil auf einer Welt eine Reihe endlicher Dinge ist, die Unvollkommenheiten an sich haben; nach einem real-Grunde sucht man das Wesen, das das Böse in der Welt schafft.

Crusius theilt den Grund in ideal- und real-Grund ein. Diese Ein-<sup>5</sup> teilung ist ganz anders z. E. die Welt ist der ideale Grund Gottes. Denn der ideal Grund ist bloß der Erkenntnißgrund. Sie sind sich also so untergeordnet, daß ein real- zugleich ideal Grund seyn kann: aber kein real Grund kann ein logischer und vice versa seyn. Denn sie sind gerade entgegen. 10

In allen Demonstrationen und in der Mathematik sind die Beweise logische Gründe. Das Hervorbringen des Crusius ist bloß ein real Grund z. E. Gott ist ein Realgrund der Welt: dieser ist nicht logisch per regulam identitatis gesetzt weil die Welt in Gott nicht ist.

Die Repugnanz ist auch aut logica aut realis. 15

a) logica seu contradictio: Gott und endlich — zusammengesetzt und unteilbar seyn. Alle logische Repugnanz ist unmöglich.

b) realis seu oppositio, da etwaz bejaht und auch etwaz andres bejaht wird: quorum unum alterum tollit. E. 2 gleiche Bewegungen von Abend und Morgen heben einander auf. 20

Die Folge ist null — eine Privation — Ruhe und diese Ruhe ist möglich.

<p>to nihil negativum est impossibile to nihil privativum est possibile weil nicht daßelbe bejaht und verneint wird</p>		<p>steigen und fallen: das — ist das Zeichen dieser null von der Realrepugnanz</p>	25
---	--	--	----

Dependens est rationatum alterius. Er läßt das Independens aus weil er im folgenden Kapitel zeigen will, alles sey ein Rationatum. Independens: quod non rationatum.

Nexus: der Respectus eines Dinges als eines Grundes gegen das 30 andre als Folge.

Die Verknüpfung zwischen dem logischen Grund und Folge ist wohl: nicht aber zwischen dem Real-Grund zu begreifen, daß wenn etwaz gesetzt werde, zugleich waz andres gesetzt werde: exempel: Gott will! — Es ward die Welt! — Julius Cäsar! Der Name bringt uns den Ge-<sup>35</sup> danken vom Beherrscher Roms vor — Weleche Verknüpfung.

Manches ist an sich möglich (ein Luftschiff) in nexu aber unmöglich.

Manches aber per se et absolute impossibile: exempel das perpetuum mobile

5 Das absolute impossibile muß nothwendig zuerst betrachtet werden.

§. 16. hypothetice possibile. Es ist etwaz wie ein Grund möglich, wenn seine Folgen ihm nicht widerstreiten vice versa impossibile. Es ist etwaz wie eine Folge unmöglich, wenn es dem Grund widerstreitet oder kein Grund da ist. z. E. eine jezzige Unsterblichkeit ist  
 10 nexu unmöglich. Da aber der Grund aut logicus aut realis ist: so kann es auf 2 Arten impossibile seyn

20. ist der Beweis falsch. Denn es ist nicht gleichviel zu sagen: das Ding hat keinen Grund, und das Nichts ist sein Grund. Möchte der Beweis gelten, so könnt ich beweisen, daß Gott einen Schöpfer habe.  
 15 Denn sonst hätte er keinen Schöpfer und also wäre das Nichts sein Schöpfer: welches absurd ist, folglich hat Gott einen Schöpfer: imgleichen, daß jemand wenn er nichts hat, Geld habe etc. Der Saz ist also unerwiesen nihil est sine ratione, ja gar falsch. / Denn: einen Grund haben, heißt eine Folge seyn: folglich omne possibile est ratio-  
 20 natum. rationatum est quod non ponitur etc. Dieses aliud kann nicht in dem possibile seyn weil sonst alles possibile rationatum ist: folglich muß es im impossibile seyn. Das ist absurde. Folglich hat nicht alles seinen Grund.

Wolf irrt, wenn er sagt: ein Ding hat den Grund in sich oder in an-  
 25 deren. Da der Grund logisch oder real ist: so muß es gewisse principien in beiden Fällen geben. Ohne logischen Grund sind die principien formal, deren wir 2 angenommen haben: identitatis und contradictionis und materialia principia die den Grund von der Verbindung des Subjects und praedicats enthalten; aber selbst keinen  
 30 haben.

Ohne real Grund ist Gott, der real Grund von allem der selbst aber keine Folge ist.

Kein Ding hat in sich seinen Grund. Ein Grund ist quo posito, ponitur aliud. Grund und Folge müssen also alia seyn — Denn  
 35 wären sie aber dasselbe. Folglich hat kein Ding den Grund in sich. Ein Ding welches den Grund in sich haben soll, hat gar keinen Grund, und von dieser Art ist Gott. Dieser ist keine Folge von

etwaz anderem. Er hat auch nicht den Grund in sich, folglich ist er ganz ohne Grund. Alle Dinge haben also *⟨bricht ab⟩*

§. 21. Baumeister, der elende Ausleger Wolfs erklärt einen unzureichenden Grund vor gar keinen. Allein er ist wirklich zureichend, etwaz in einer Sache zu bestimmen. man kann also oft keinen zureichenden Grund erkennen, ohne aus vielen unzureichenden.

22. Da der Satz nicht so vniversell ist, daß alles seinen Grund hat: so ist dieser so einzuschränken: alles waz einen Grund hat hat einen zureichenden Grund.

23. Das rationatum ist aut logicum aut reale. Logische Folgen hat jedes Ding: denn wenn 2 mögliche als subject und praedicat zusammengesetzt werden sollen: so muß entweder dies oder ein andres ihm zukommen, doch immer ein mögliches. Folglich hat jedes Mögliche logische Folgen. Dies zeigt die Verbindung in der Menschlichen Erkenntniß. 15

Des Autors Beweis ist so falsch wie der vorhergehende.

28. Ratio simpliciter talis strictissime ist Gott; sonst wird es auch oft nicht in respectu omnium, sed partis gebraucht z. E. Adam ist der Vater des Menschlichen Geschlechts.

Coordinationes sind unzureichende Gründe 20

Subordinationes sind in gewisser Absicht zureichend, die Folge zu bestimmen. Bis bei dem indirekten Grunde im logischen Verstande alles aufhört.

### Sectio III.

34. Da ein jedes Ding aut A aut non A ist: so gibts keine indeterminirten Gründe; aber in Absicht eines Grundes, aus dem die Determination auch nicht klar wird, ist manches unbestimmt. exemplum ob ein Mensch gelehrt oder ungelehrt 25

35. Ein jeder Grund ist bestimmend, ein unzureichender bestimmt nur einen Theil in einer Sache. 30

36. Man kann nicht sagen, daß alle Dinge positiv oder negativ sind: denn negative sind gar nicht denklich: sie sind bloße Beraubungen — nichts wird gesetzt.

Alle determinationen sind entweder realitäten oder negationen. Man unterscheidt die realitäten nicht gnug von den negationen. Alles, waz etwaz andres als eine real repugnanz aufhebt, ist real. z. E. Schmerz hebt das *⟨bricht ab⟩* 35



/ Sie besteht in einer Relation also.

9

Erläuterung des Referats des Autors. Darin so fern daß man nur eine klare Idee haben kann. Größe: eine innere Bestimmung, die man an sich, und ohne Vergleichung — nur sinnlich erkennt.

5 1. Fehler Man nennt aber nichts eine innere Bestimmung, als die an sich deutlich erkannt werden kann. Es kan zwar manehmal eine undeutliche Erkenntniß seyn. Der Fehler liegt denn aber blos an unserm Verstande nicht in der Bestimmung sonst wäre sie nicht innerlich.

10 2. Fehler Er definirt nicht nach dem Objecte selbst, sondern nach der Art drüber zu denken. Nun kan man aber von allem das man klar erkennt auch distinkte Begriffe haben.

§. 70. Dinge sind identisch in so fern des einen Definition im andern  
15 gefunden wird. Die Similitudo est vel partialis vel totalis.

Congruentia. Die einander gleich und ähnlich sind: z. E. ein Kreis ist dem anderen congruent: in dem was idem idem wie viel mal es gesetzt sey.

Die Begriffe der Congruenz werden in der Mathematik erweitert.  
20 Aequalia et similia congruunt non nisi in plano

### Seetio IIII.

72. Man redet von Einheit in Gesprächen — in der Schaubühne — Natur Und daher werden wir den Begriff von der Einheit entwickeln.

α) Wenn im Gespräch vieles von einer Sache abzusondern,  
25 da doch die Sache dieselbe bleibt: ist keine Einheit im Gespräch.

b) Schaubühne: muß Einheit der Zeit, des Orts und der Sache seyn.

γ) Natur: wenn die Kräfte einer Sache, die zu einem Nuzzen dienen, auch untrennbar von dem Nuzzen anderer sind. Durch ihre  
30 Elasticität und Schwere dient die Luft zum Athemholen: Pumpwerken: Wolken: Winde. Die Betrachtung der Einheit der Natur ist sehr nuzzbar, weil sie die beste Vollkommenheit der Schöpfung ist.

73. Autor, unum est cuius determinationes sunt inseparabiles. Dies findet sich zwar wo Einheit ist: es ist aber nicht selbst Einheit: Der  
35 begriff von Einheit ist ganz einfach. — Die Begriffe von Einheit und Vielheit sind unzertrennlich. In allen Erkenntnissen des Wohlgefal-

lens herrscht Einheit. Die Unabtrennlichkeit, da sich weder die attributa noch essentialia weder von einem Ding noch von sich selbst trennen lassen, macht die Einheit aus und zwar

Transscendentaliter unum. Diese Betrachtung ist sehr fruchtbar: in ihr wird die Einheit nicht der Vielheit entgegengesetzt: sondern 5 Einheit und Vielheit sind unzuerklärliche Begriffe. Die vnitas besteht in der varietas Selbst die transscendentale Einheit ist hypothetisch.

77. Vnicum, cui nota competit, quae non pluribus competit.

### Sectio V.

Dies Capitel gehört gar nicht hierher. Da aber Leibniz die Ordnung 10 zur Wahrheit rechnet; so wird das waz in die Psychologie gehört, voraus gesetzt.

Plura simul sumta conjunguntur. Das Wort simul bleibt hier wieder unerklärlich.

10 / Die Identitaet in der Art der Verbindung des Mannichfaltigen ist 15 Ordnung Man sagt daher es ist Ordnung in dem Staat — Soldaten etc.

Conformitaet ist der respectus eines rationati zur rationi, in so fern das Rationatum daraus gesetzt worden ist. Es ist nur einige Conformitaet, wenn das rationatum aus dem Grunde unzureichend 20 erkannt wird.

81. Opposita sunt, quorum unum alterum tollit.

vel logice, quae simul sumta, eadem sunt, cum nihil negativum ponitur.

vel realiter, quae simul sumta, eadem sunt, cum nihil privativum 25 ponitur.

83. Determinationem rationi vniversali conformem continet norma.

### Sectio VI.

89. Veritas vel logica

Die Übereinstimmung der Vor- 30 stellung mit der Beschaffenheit der Sache

vel metaphysica

Daß das praedicat (der Möglichkeit nach) der Sache zukomme.

vel moralis

Die Übereinstimmung der Ge- 35 danken mit Worten.

Die logische Wahrheit sezt die metaphysische d. i. die Möglichkeit voraus. Waz gleich logisch unwahr ist, kann doch metaphysisch wahr seyn weil es möglich seyn kan z. E. vier-eckigte Kreise — Ein Einhorn. etc.

5 Man kan logische Wahrheit im Erkenntnis haben und doch moralisch unwahr reden z. E. die Gözzenpriester mit ihren Feetisehen

Metaphysische Wahrheit wenn die praedicate der Sache zukommen: sie kommen ihr aber zu wenn sie ihr nicht widersprechen.

10 Transscendentale Wahrheit, daß die praedicate eines Dings dem Saz des zureichenden Grundes, und des Widerspruehs gemäß sind: wenn sie als essentiae den Grund einer Sache in sich und als attributa den Grund in der Saehe haben.

Des Autors Definition ist nicht äeht von der Metaphysischen 15 Wahrheit. Zwar wird metaphysisch Wahres den principien contradictionis und rationis gemäß seyn, und ist also eine Coordination — folglich auch Ordnung etc. Aber dies sind Schlüße aus der Definition nicht die Definition selbst.

91. Man träumt wachend, wenn man sich unmögliche oder unge- 20 gründete Dinge denkt. So heißen Träume objectiv analog naeh den subjectiven Träumen Ein subjectiver Traum darf nicht stets ein objectiver seyn. Ein subjectiver Traum kann aber auch ein objectiver seyn z. E. Mahomeds

Objective Träume z. E. der Stoische Weise, Wolf von denen 25 Einwohnern Saturns, daß sie wie die des Og zu Basan wären.

92. Das principium rationis ist nicht so eatholicon wie das principium contradictionis: §. Die principia materialia sind nicht catholicea.

93. Gewiß ist, deßen Wahrheit deutlich erkannt wird. Nun aber ist jede vom Falschen unterschieden, durch ein Unterseheidungszeichen 30 also etc.

## / Seetio VII.

11

94. Vollkommenheit ist etwaz entweder materiales, in Ansehung deßen ein Ding das und kein anderes ist. formale die Uebereinstimmung selbst.

35 97. Entgegengesetzte Regeln eollidiren, wenn eine die andere aufhebt. Nicht alle Regeln der Vollkommenheit, die da seheinen, collidiren Der defectus ab altera regula heißt exeptio

98. Transscendentale Vollkommenheit ist, da in einer Sache alles gesetzt wird, waz da macht daß sie diese und keine andere ist

## Caput 2.

*praedicata disjunctiva sunt, quorum altervtrum est in singulis.*

§. 101. Die Erklärung des neceßarium ist völlig richtig: denn auch 5  
nach den gemeinen Begriffen sagt man: es kan nicht anders seyn d. i.  
das Gegentheil ist unmöglich.

So wie eine jede position entweder logica ist durch die regula Identitatis: da das waz etwaz sezt, der logische Grund und das waz gesetzt 10  
wird: die logische Folge ist

oder realis ist die nicht per principium Identitatis sondern real-  
grund gesetzt wird: so ist die Nothwendigkeit entweder logisch:  
deren Gegentheil unmöglich und widersprechend ist z. E.  
Magnet der kein Eisen anzieht: Gott ohne Welt: oder real-Nothwen-  
digkeit deren Gegentheil ohne Widerspruch unmöglich ist Denn 15  
manches ist in der Welt nothwendig um der Ursache willen ohne regula  
identitatis. Jezt werden wir blos von der logischen Nothwendigkeit  
reden.

§. 102. an sich nothwendig: daß ein Quadrat 4 Seiten habe.

bedingt nothwendig: daß eine Bewegung in der Zeit ge- 20  
schieht — daß Menschen sterben.

Eine jede hypothetische Nothwendigkeit kann in absolutam ver-  
ändert werden, wenn die hypothesis dem Begriff der Sache selbst zuge-  
setzt wird: z. E. Alle gefallne Menschen sündigen

106. *Essentiae rebus (nicht rerum) sunt in iis absolute neceßariae.* 25

108. Keine relatio ist nothwendig, weil sie ihm nicht innerlich  
zukommt. e. die Allgegenwart in Gott ist externa in nexu mit Ge-  
schöpfen.

121. *Perfectionis logicae oppositum est imperfectio privative sic dicta.*

*Perfectionis realis oppositum est imperfectio contrarie sic dicta.* 30

Imperfectio contrarie sic dicta in nexu cum perfectione kann ein  
Grund seyn von einer Imperfectio privative sic dicta.

## Sectio II.

124. Das post in der definition ist inexplicabel: oder man könnte  
die Succesio so erklären: contradictorie opposita si exsistunt suc- 35



eedunt — Denn die praedicata contradictorie opposita können nicht bei einem Ente simultaneo wohl aber sueceßivo seyn.

Sueeeßiva cui competunt praedicata contradictorie sibi opposita.

- 5     **125** Mutatur etwaz andres, wenn es entgegengesetzte Determinationes sive mutabiles haben kan. z. E. der Mensch lebt — kann sterben.

**126.** Eine innerliche Veränderung eine Menschliche Krankheit äußerliche der Rang.

- 10 / **127.** Unveränderlichkeit wenn die entgegengesetzte Bestimmungen nicht existiren können E. die absolute Unveränderlichkeit: das einzig absolut unveränderliche Wesen ist Gott in Absicht aller seiner inneren Bestimmungen. Im Reich der Möglichkeit sind auch viel unveränderliche Dinge. 12

- 15     **130.** E. Eines Verurtheilten Menschen Tod ist hypothetisch — unter der Unveränderlichkeit des Urteils nothwendig. Die Seeligen können hypothetisch unter der Unveränderlich mit wirkenden Kraft Gottes, nothwendig gut seyn

Die Hypothesis kann unzureichende Gründe enthalten. oder zu-  
20 reichende und nähere: sie giebt also comparative Nothwendigkeit da die Gründe zwar unzureichend sind aber doch größer als die Gründe des Gegentheils z. E. bei einem Menschen von 30 Jahren ist es bedingt nothwendig daß er noch ein Jahr lebe.

- 25     **134.** Das Wesen der Dinge kann nicht logisch verändert werden z. E. Mensch ohne Körper.

### Sectio III.

- 135.** Der Begriff der Realität ist der Begriff von dem was gesetzt wird. Das was logice einer Realität opponirt wird ist Negation. A et  
30 non A. Einer Realität kann aber auch die andere realiter opponirt seyn. z. E. Anziehung und zurückstoßung. Realiter opposita sind keine Negationen aber der Grund von Negationen können sie seyn. — Negation ist entweder eine Folge aus der logischen Opposition oder real Opposition. Manchmal ists sehr ungewiß: Kein Pegasus ist — ist  
35 eine logische Opposition — Ein Stein bewegt sich nicht dies ist keine Folge der Negation sondern Real-Opposition. Es gibt also 2 remotionen

- 1 Remotio logica wodurch etwaz bloß nicht gesetzt wird z. E. im Menschlichen Erkenntnis wird manches nicht gesetzt waz man nicht weis.
- 2 Remotio realis wodurch manches aufgehoben wird z. E. im Menschlichen Erkenntnis wird vieles durch Vergeßenheit aufgehoben. 5

Bei der Ersteren darf man bloß unterlaßen (c. zu lernen) bei der zweiten etwaz thun, vergeßen. Die Nacht ist nicht bloß Verneinung, denn es gibt wirklich Gründe des Lichts; es muß also eine Beraubung seyn davon. 10

Die logische remotio heißt negation die reale remotio heißt privation.

136. Ein jedes Ding hat waz positives z. E. Finsterniß: Raum, wo ein Mangel des Lichts ist: negatio, quatenus est negatio ist nicht denkbar aber als Determination kann man sie denken. Ein jedes Ding ist etwaz, und auch nicht etwaz das sind die remotiones

Das falsche in diesem § ist, daß die poßibilitact eine Realitaet seyn soll da sie doch kein praedicat ist

137. Die Unterscheidung des Autors ist zwar willkührlich doch unnöthig, weil bei der negatio contingens nichts weggenommen wird sondern bloß etwaz nicht gesetzt wird: so kann sie nicht füglich privation heißen §. 135.

138. Ist ein bloßer Worthandel

139. 40. Ens negativum qua tale ist nie der Grund einer Realitaet: 25 wäre es: so wäre das Nichts gesetzt folglich eine position das ist ein Widerspruch. Ens privativum von 2. real oppositionen kann der Grund einer / Realitaet seyn. Setzt 2 Gründe die real opponirt sind — 13 hebt den einen auf: so wirkt der andre folgen: realitaet. Eine Negation kann nicht der Grund einer Realitact seyn sondern eine privation bei 30 einer realopposition

Eine Negation von einer Negation ist eine logische Bejahung

Eine Privation von einer Privation ist eine reale position

Dadurch daß etwaz nicht ist, wird keine position erfordert

Dadurch daß etwaz aufgehoben wird, wird eine position erfordert 35 nicht eine bloße negation sonst wäre position und negation einerlei. Das mathematische Zeichen minus ist ein Zeichen der Realopposition.

## Sectio 4

Diese ist ganz logisch.

§ 148. bestimmt ist ein Ding si praedicatorum contradictorie oppositorum alterutrum illi competit.

5 An sich ist ein jedes Ding omnimode determinatum (def.) aber in Absicht gewisser Gründe, die ich denke, kann es indeterminirt seyn. Inferius ein jedes Ding, waz völliger als ein andres bestimt ist.

149. Spectatum in inferiori. Man kan einem Fürsten Regeln geben als einem Menschen (in abstracto) auch als einem Fürsten (in  
10 concreto)

154. Dictum de Omni et Nullo. quidquid competit generi etc. competit et individuo. cui competit definitio, competit et definitum.

## Sectio V.

155. Totum est vel ideale, unum idem cum multis cogitando  
15 simul sumtis. z. E. die unsichtbare Kirche, Republik der Narren. vel reale unum idem cum multis nexu cohacrentibus reali.

§. 158. ist die Distinction ganz unnüz: da alles zur Welt gehört, so sind alle Entia incompleta: doch kan sie real werden wenn man durch ens incompletum das versteht, cujus essentia non potest esse  
20 nisi pars alterius: Raum, Verstand etc. Aber Seele ist ens completum, ob sie gleich nach der materialisten Meinung incompletum ist.

159. Qualitas:	determinatio entis, quatenus quid sit positum.
quantitas:	determinatio entis, quoties quid sit positum.
quantum	est unum in quo est quantitas.
25 multitudo:	ejusdem aliquoties facta positio. In quolibet quanto est multitudo
Numeratum:	addendo aliquoties unum uni, multitudinem qui distincte cognoscat.
Numerus:	distincta multitudinis cognitio.
30 Quantum,	in quo quoties positum sit unum, est in se indeterminatum est continuum. Linie, Raum
Quantum,	in quo quoties positum sit unum, est in se determinatum est discretum. Meile

aut reale aut ideale.

35 / Im Autor ist quantitas und magnitudo nicht unterschieden: da 14 Magnitudo überhaupt eine Größe: quantitas aber: wie viel in einem

Dinge gesetzt sey. Numerus bei der Definition fehlt waz: es muß eine deutliche Erkenntnis seyn.

161. Die erste Definition des Minimi und Maximi ist falsch: denn Nichts ist waz sich nicht denken läßt: wäre es größer oder kleiner als nichts: so wäre ein Theil dem Nichts gleich — ließe sich nicht 5 denken:

In manchen gemeinen Ausdrücken von der Zahl sind einerlei Begriffe. sehr schöne leute (d. i. deren Schönheit selten ist) sind selten etc.

Das intensum wird dem extenso nicht contraopponirt. 10

quantum est vel intensive spectatum: cui quatenus est ratio competit quantitas.

vel extensive: cui competit quantitas, sed non vt rationi z. E. Raum, Größe der Armee.

Quantitas est vel intensive spectata: quatenus per aliquid aliud 15 aliquoties ponitur.

vel extensive spectata: quatenus in aliquo aliud aliquoties ponitur.

## Sectio VI.

171. Die Wesen als heterogenea sind nicht mit ein ander zu vergleichen, z. E. Meile-Jahr. Aber in Absicht des Grads der Position der Realität sind sie zu vergleichen. Da ein jedes Ding positives hat so ist das größer waz mehr positives hat.

173 Die Einheit ist groß, wo viel Mannichfaltiges aus einem Grunde entsprungen, wo zu jeder Folge ein besonderer Grund erfordert wird, 25 da ist gar keine Einheit. So wie quantitas aut extensive aut intensive spectata ist so ist der Grund entweder ein Grund von Dingen; oder von andern Gründen: aut extensive aut intensive spectata.

175. Ordo aut extensive aut intensive spectata.

176. Die Conformitas est der respectus einer Folge zum Grunde, 30 in so fern sie aus ihm kann verstanden werden. Conformitas ist groß wenn viel aus einem zureichenden Grunde verstanden wird. Je zureichender der Grund ist, desto größer ist die Conformitas.

180. Ein Gesez ist stark intensive, wenn Dinge ihm mehr conform sind. 35

Ein Gesez ist stark extensive, wenn mehr Dinge ihm conform sind.



Daher bemühen wir uns auch so sehr um allgemeine Regeln.

Die *conformitas* der Bestimmungen eines Dinges mit dem Satz des Widerspruchs macht die Metaphysische Wahrheit aus.

184. Die Metaphysische Wahrheit, Einheit Vollkommenheit hat  
keine Grade: bei jedem Grade muß etwaz etliche mal gesetzt seyn:  
folglich kann es auch vermindert werden. Nun kann aber bei der Meta-  
physischen Wahrheit nichts vermindert werden wo es dasselbe  
bleiben soll; also hat sie gar keine Grade.

/ Da heterogenea auch gar nicht können mit ein ander verglichen  
werden: so kann auch Metaphysische Vollkommenheit mit keiner  
anderen verglichen werden: folglich ist sie auch keiner Grade fähig —  
ein jedes Ding ist an sich das beste.

Andere Arten von Einheit Vollkommenheit Wahrheit haben Grade  
E. logische Wahrheit ästhetische Einheit und Vollkommenheit.

188. Die Zufälligkeit hat ihre Grade. Sie besteht in der Möglich-  
keit des Gegentheils. Sie kann also nach beschaffenheit des Grundes  
hypothetisch unter mehr oder weniger Bedingungen seyn.

189. Die Veränderlichkeit die reciproque Folge von der Zufällig-  
keit hat Grade. Sie ist in Absicht auf die Bedingungen groß oder klein.

Die Einheit hat Grade: je mehr Dinge aus wenigern Gründen  
fließen desto mehr Einheit — wo alles mannichfaltige aus einem ein-  
zigen fließt ist die größte Einheit und wo jede Folge ihren besonderen  
Grund hat da ist gar keine Einheit z. E. wo kein Soldat unter seinem  
General steht

189. quo magis (sive quo plura) sunt opposita, sibi succedentia eo  
major mutatio. Da die realopposition größer als die negation ist:  
so muß auch die mutation bei realoppositis größer seyn.

## Sectio VII.

*Praedicatum logicum*. geschieht nach der Regel der Identität.  
Wenn aber ein Ding in Absicht gewisser Prädikate unbestimmt ist,  
und doch eine rationem determinandi hat: so ist dies Prädikat eine  
*Determinatio*. z. E. Cirkel ist gleichwinkelig. In Ansehung eines  
*Praedicati logici* kan ein Ding nicht unbestimmt seyn, aber in Absicht  
einer Determination wohl, die aus einer ratione determinante folgt.  
*Determinatio*, qua vere positiva est Accidens z. E. gelehr-  
samkeit im Menschen. Dies ist noch nicht eine Definition sondern ein  
blos wahrer Satz.

Autoris Definitio: Accidens: quod non potest existere nisi vt determinatio alterius z. E. Gedanke Wort, Bewegung.

- Consequentia 1. Nicht alles ist Accidens, waz wie eine Determination existirt, sondern waz nicht anders existiren kann. z. E. rothe Farbe am Hause. 5
2. Nicht die Negationen sondern wahrhaftig positive Determinationen sind Accidenzen.

Substanz waz vor sich existiren kan

(z. E. Seele nach unserer Meinung: substanz

Seele nach der Meinung der Materialisten: determination) 10

192. Eine Bewegung kan blos inhaerendo existiren.

Seele subsistit: subsistens ist nicht nothwendig eine Determination von andern

(193. Ein Accidens durch eine confuse Vorstellung als eine Substanz gedacht z. E. Raum) 15

197. Die Existenz der Accidenzen ist ein Rationatum. Sie fodern einen Real Grund zur Definition und dies ist der Grund der Inhaerenz.

Der Respectus eines logischen Grundes zur logischen Folge nach der Regel der Identität wird durch ein Urtheil ausgedrückt. z. E. die Folge der Nothwendigkeit Gottes ist die Unveränderlichkeit: von solchen logischen Urtheilen ist die ganze Mathesis voll.

Eine jede Bestimmung der Dinge aber, die einen Realgrund heischt, wird durch waz anders gesetzt, und der nexus eines Realgrundes mit der Realfolge wird also nicht aus der Regel der Identität eingesehen, 25  
 16 kan auch nicht durch ein Urtheil ausgedrückt werden, / sondern ist ein simpler Begriff. z. E. der Wille Gottes ist der real Grund vom Daseyn der Welt, ist nicht logisches Urtheil aus der Regel der Identität. Denn die Welt ist nicht mit Gott einerlei sondern ein simpler Begriff. Dieser Begriff heißt **Kraft** z. E. Körper stoßen sich: unsere Einbildungskraft 30 bringt ehemals gehabte deutliche Begriffe wieder hervor. Scheint dies gleich ein logischer Satz zu seyn: so ist ers doch nicht: sondern das praedicat ist selbst hier der respectus des real Grundes etc. Blos durch Erfahrungen, nicht logisch können wir den nexum des real Grundes einsehen (z. E. daß ein Waßer flüßig ist nicht a priori durehs 35 Gesicht, sondern a posteriori durehs Gefühl. = = Wie? Der Mensch kann ja aber ohne Urtheile nicht vernünftig denken? = Von den Kräften denken wir blos vernünftig, wenn wir einen Real Grund einem

andern bekanten nach der Regel der Identität unterzuordnen suchen: bis man auf die Grundkraft komt, den nexum der aus keinem andern herzuleiten ist. Dies ist des Philosophen Pflicht, und wo er nicht bis auf die Grundkraft kommen kann, doch so wenig Realgründe als möglich anzunehmen).

Des Autors Definition von der Kraft ist falsch: nicht waz den Grund enthält sondern der nexus des Grundes. folglich ist die Substanz (§. 199) keine Kraft, sondern hat eine Kraft.

§ 192. Der respectus einer Substanz zu seinem accidente inhaerente ist der Realgrund, oder Kraft: folglich sind die Gründe der Inhaerenz: Realgründe.

Die essentialia essentialia sind nicht determinirt — nicht accidentien sondern logische praedicate: ohne sie kann ein Ding nicht gedacht werden. In Ansehung ihrer muß ein Ding stets determinirt seyn folglich sind sie keine determinationen — sondern logische Praedicate durch die Regel der Identität z. E. Menschen Vernunft.

196. Bei dem Begriff der substanz wird das Subject mit allen inhaerirenden accidentien zusammen genommen. Diese accidentien müssen doch ihren Realgrund in der Substanz haben. Dieses von einander unterschieden macht das substantiale und essentialia aus. Das substantiale enthält den ersten Realgrund aller inhaerirenden Accidentien es ist keine sondern hat eine Kraft: diesen ersten Realgrund können wir nie einsehen. Das Essentialia enthält den ersten logischen Grund

v. §. 193. adnotat.

§. 200. Substanzen durch confuse Vorstellungen als accidenzen gedacht e. Seele.

201. E. der Schatten kühlt: Kälte trocknet: Tugend tröstet

203. Die Größe der Kraft kommt auf die Größe der Folgen an, von denen sie den Realgrund enthält

### Sectio VIII.

205. Suppositum ist eine einzelne Substanz. In jeder Substanz sind determinationes und accidentia fixa, die unabtrennlich sind. —

Die logischen Praedicate sind auch unabtrennlich aber man kann diese doch alle nennen nicht aber die accidentia fixa.

/ 209. Die Veränderung des innern Zustandes ist modificatio. 17

Die Veränderung des äußern Zustandes ist variatio.

210. *respectus rationis realis erga accidens est vis.*

*status vis sive substantiae est actio* z. E. ein Gedanke, aus der Kraft folgt nicht immer die Wirkung (logisch.) der Status zu handeln muß gesucht werden.

Eine jede Kraft muß den zureichenden Grund von der Actualität 5 der Wirkung haben. Denn die Kraft ist die Beziehung, in so fern sie vor sich den innerlich gnug zureichenden Grund von Accidenzen enthält. = sie muß aber auch äußerlich den zureichenden Grund enthalten, wo die Handlung seyn soll. Unsere Seelen Kräfte wirken oft wegen äußerer Umstände nicht. Der Zustand einer Kraft also 10 da sie den zureichenden Grund so wohl innerlich als im äußerlichen nexu von der Inhaerenz des Accidens enthält ist die Handlung Leiden, die Inhaerenz des Accidens, davon der zureichende Grund in einer andern, ganz von ihr verschiednen Substanz enthalten ist:

E. alle Dinge können leiden, Gott aber kan nicht leiden, weil der 15 zureichende Grund fehlt.

211. Handlung, die den Grund von der Inhaerenz des Accidens im handelnden Dinge selbst, enthält, heißt bleibender Influxus in einen anderen.

212. Kan das, waz in einem Verstande Handlung heißt, nicht auch 20 leidend seyn und vice versa? Ja! und zu jedem Leiden in der Welt wird handeln erfordert = das stärkste Leiden wird also auch das stärkste Handeln seyn des Leidenden. Dieser Einfluß heißt idealisch. z. E. Ein lehrer der durch seinen Vortrag in uns einfließt, setzt uns in den leidenden Zustand der Aufmerksamkeit. Diese ist aber selbst eine 25 Handlung der Seele. = die äußern Gegenstände sind der Realgrund der Empfindung; aber dabei wirkt auch unser Wille.

Vom Gegentheil, dem Real Einfluß, kann nicht füglich ein Exemp- lum gegeben werden, weil alle Dinge in der Welt ideal einfließen. Wenn die Bekehrung aus eignen Grundsätzen geschieht ist der Ein- 30 fluß ideal. Wenn Gott aber das Herz verändert, wäre der Einfluß reell. — Bei einem Wunderwerk ist ein reeller Einfluß Gottes.

213. *Reactio: actio patientis in agens, cposita actioni agentis.* Kutscher wirkt durch Anhaltung des Zügels in die Pferde: diese in ihn.

214. je mehr accidenzen gewirkt werden: desto größer die Handlung 35 extensive  
je beßere accidenzen gewirkt werden: desto größer die Handlung intensive



z. E. ists größer eine Seele, als eine körperliche Welt zu schaffen. Urteilen ist eine größere Handlung als Empfinden.

216. *respectus substantiae erga aecidens quatenus rationem interne sufficientem ejus in se continet, est vis.* Deßwegen wird das  
5 *accidens* aber noch nicht gleich wirklich wenn diese da ist. Der Grund in der Kraft, kann *quoad interna*, nicht aber *quoad externa* zureichend seyn.

Diese unzureichende Kraft heißt das Vermögen. Eine Substanz hat Vermögen, in so fern sie den Grund von der Möglichkeit  
10 eines *Aecidens* in sich hält. / E. bei einem Menschen das Vermögen 18 gelehrt zu werden. *Receptivitas* (Fähigkeit) hat den Grund von der Möglichkeit zu leiden, in sich. Da alle leidende Substanzen selbst sehr thätig seyn müssen, so schließt die Fähigkeit also auch das Vermögen leidend zu handeln ein, ohne das es nicht seyn kan. z. E. wenn ein  
15 Stein verbrennt.

217. E. die *faultas idealis* das *Donum didacticum* des Lehrers.

E. die *receptivitas idealis* die Fähigkeit und Aufmerksamkeit des Schülers.

218. 19. E. Freigebigkeit eines Mannes: Tüchtigkeit den Staat zu  
20 regieren. bedingt Vermögen.

220. *quatenus ratio interne sufficit, non plene statim est sufficiens sic mortua vis: si nee interne quidem, magis mortua est e. g. ein Kind hat nicht Kraft einen Centner aufzuheben. Das complementum ad sufficientiam internam und externam macht die todte zur lebendigen Kraft: E. wenn das Schutzbrett waz das Wasser aufhielt, weg-*

25 genommen wird, wird die Kraft lebendig

221. 222. *Impedimentum* ist logisch und jede Entgegensetzung der Wirkung. z. E. logische Negation die fehlenden Fähigkeiten des Schülers.

30 *Resistentia* ist waz positiv entgegengesetztes. Das Niederreißen eines gebauten Hauses. Hinderniß ist *genus: Widerstand: species*

223. *Das influere proprius* wird dem mittelbaren Einfluß durch viele Zwischengrade entgegengesetzt. unmittelbar gegenwärtig ist  
35 das, waz den unmittelbaren Grund von der Inhaerenz der *Accidentien* in sich hält. *proxima praesentia mutua si substantiae mutuo in se influunt.* Alle Dinge in der Welt sind einander *mutuo* gegenwärtig — Gott ist der Welt unmittelbar gegenwärtig, aber nicht *prae-*

sentia mutua, weil die Dinge nicht auf ihn zurückwirken. praesentia mutua est compraesentia. Compraesentia immediata, est Contactus. Da aber die Berührung nicht durchs Gesicht, sondern (nach des Cartesius wahrer Anmerkung) die Idee davon bloß durchs Gefühl erregt wird so sehen wir daß wie bei dem Gefühl die Wiederstellungs 5 Kraft der Dinge, daß ein andres nicht denselben Raum einnimmt, thätig ist, zum Begriff der Berührung die Undurehdringlichkeit erfordert werde. Des Autors Definition ist also ein wahrer Satz, nicht aber eine Definition wo nichts hinzugethan wird. Contactus est compraesentia immediata per impenetrabilitatem. 10

Also: Dinge die einander berühren, wirken in einander unmittelbar nicht aber, Dinge die in einander unmittelbar wirken berühren sich. Durch diese Definition bleibt Newtons Attraction's Kraft und die Wirkung des Geistes unangetastet.

#### Seetio VIII.

15

224. Die Distinction zwischen dem ente simpliciter stricte dicto ist von keiner Erheblichkeit. Das Ens compositum stricte dictum ist 19 nicht viel besser / und seine Definition quadrirt nicht auf den Raum.

§. 225. Compositum autem est ex substantiis ejus partes sunt substantiae aut ex accidentibus z. E. das letztere Raum, Zeit etc. Dies 20 könnte man ein Ideal-, jenes ein reelles compositum nennen.

226. componi eine Determination in so fern die zusammen genommenen Theile in nexu reali sind. Modus compositionis das Merkmal der Zusammensetzung

227. Ortus ist nicht völlig gut definirt: denn was nicht existirt 25 kann nicht verändert werden = es kan aber vielleicht nicht besser definirt werden.

#### Seetio X.

230. Das Wort Monas, was Pythagoras von der Einheit der Zahlen brauchte und Herr von Leibniz in unserm Verstande zu erst brauchte, 30 ist so schicklich daß kein beßers vielleicht ausgedacht werden konnte. = Da aber ihretwegen ein großer Streit entstanden ist, daß das Wort Monade jezt auf den Bierbanken und Gaßenliedern gehört wird: so enthält man sich seiner schon allmählich. = Alles im Vniverso ist ein Aggregat — alle Dinge in ihm sind zusammengesetzt = Die 35 Theile können versetzt werden — dennoch bleiben sie stets, wenn sie

auch von allem abgetrennt wären. Es können also Dinge existiren, die von der ganzen Welt abgesondert sind. Diese können nicht Determinationen seyn, sonst könnten sie nicht von ihren Substanzen abgetrennt werden: — folglich sinds selbst Substanzen. Es gibt also Substanzen die als Theile — abgetrennt allein existiren würden.

Da alle Zusammensezzung ein zufälliger nexus — ein bloßes accidens ist waz sehr veränderlich ist — so gibts also composita ex substantiis: diese haben etwaz materielles: die Substanzen selbst: etwaz formelles; die Zusammensezzung. Bei jedem Compositum reale kan die Zusammensezzung als determination aufgehoben werden, da die Substanzen doch bleiben. Das waz da bleibt, wenn alle Zusammensezzung aufgehoben worden: ist nicht zusammen gesezt — ist einfach — ist eine Monas.

Wo also composita realia sind, sind auch Monades. E. Erde Die Eigensehaften der Monas: Man gibt von ihr gemeinhin blos die Negation an: daß sie keine Theile hat: Als etwaz Substantielles muß sie aber auch waz positives haben. Eine jede Substanz hat Kräfte: sie kann viele Grundkräfte haben ohne zusammengesetzt zu seyn, weil die pluralitact der Accidenzen die Substanz selbst nicht zusammengesetzt maecht. Seele hat viele Kräfte. substantia simplex est, quae non est totum ex substantiis.

230. Cujus pars nulla praeexistit, est ex nihilo

Cujus pars aliquis praeexistit, non est ex nihilo

238. 39. Vom Raum. Wir finden, daß in dem Mannichfaltigen des Vniversi alle Dinge ihre Lagen haben — ihre Ausdehnung — und Raum Wir sehen den Raum als unterschieden von der Sache an. / Wir nehmen in dem Raum Örter an: ein Ort ist ein Punkt: ein Punkt ist das waz keine Theile hat (Dies ist ein blos wahrer Satz keine Definition) Im Raum gibts also Örter — ein Ort im Raum ist ein Punkt: Kein Punkt im Raum nimmt einen Raum ein. Also nimt kein Ort einen Raum ein. Im Raum sind Lagen (per experientiam) — Wo Lagen sind: sind äußere Bestimmungen: wo äußere Bestimmungen seyn sollen, müssen Substanzen seyn — also wo keine Substanzen sind, ist auch kein Raum: der Raum ist also ein relativiseher Begrif, der Substanzen erfodert: Sezzt: Gott subsistire einzig: er hat also keine eorrelatio. Nun aber sind im Raum relationes: also kann er nicht bei einer einzigen Substanz z.E. bei Gott allein — statt finden Bei

Gott also, in so fern er allein ist, ist kein Raum. Setzt: Gott existirt und eine andre Substanz so kann kein Raum seyn. Weil alle Relationen im Raum mutuae sind (E. Paris liegt London gegen Mittag und London ihm gegen Mitternacht) weil keine relation seyn kan, ohne den Grund der Bestimmung in einem correlato zu haben, und die relatio also eine Bestimmung ist, die ohne ein andres nicht verstanden werden kann: so sind im Raum also actus mutui (dependentiae mutuae in determinationibus externis) Nun aber ist zwischen Gott und einem erschaffnen Wesen kein mutuus influxus, weil Gott in daßelbe zwar, das erschaffne aber nicht in Gott wirkt, der alsdenn leidend seyn würde. Also kann zwischen Gott und einem erschaffnen kein Raum seyn. Und aus eben der Ursache kan auch zwischen Gott und Millionen Geschöpfen kein Raum seyn. Aber zwischen vielen erschaffnen Wesen ist ein Raum möglich: weil eins ins andere wirken kan, und also die relation statt findet, (die zwar nicht den Raum ausmachen mag, aber ohne die kein Raum ist.) Der Raum besteht nicht aus einfachen Theilen. (Dies ist etwaz anders, als ob er ins unendliche theilbar ist) In jedem Raum sind linien — es sind gerade — möglich; bei diesen Perpendikulare — bei diesen parallele linien; also besteht er nicht aus einfachen Theilen. Waz nicht aus einfachen Theilen besteht, in dem ist kein Subjekt der Zusammensezzung. Denn waz nicht aus einfachen Theilen besteht, davon bleibt nichts übrig, wenn alle Zusammensezzung aufgehoben. Denn das übrig bleibende müste einfach seyn: da der Raum nun keine einfachen Theile hat so ist ihm kein Subjekt der Zusammensezzung. Waz kein Subjekt der Zusammensezzung hat, deßen Wesen muß blos in der Zusammensezzung bestehen E. wenn bei der Zusammensezzung die einfachen Substanzen weggeräumt werden, nichts als die Zusammensezzung übrig bleibt. folglich besteht der Raum in der Zusammensezzung. Die Zusammensezzung ist ein accidens von andern Substanzen, also ist der Raum blos ein accidens von andern Substanzen: Deßen Wesen in einer Art der Zusammensezzung besteht, zwischen vielen andern Substanzen

241. Extensum in quo solitario positum, est spatium.

35

Es kann etwaz per compraesentiam cum aliis einen Raum erfüllen ohne ausgedehnt zu seyn.

Objectio Eine einfache Substanz kann nicht an verschiednen Punkten gegenwärtig seyn olme / Raum einzunehmen? Ja sic nimmt



auch einen Raum ein per compraesentiam cum aliis. Sie selbst aber ist nicht ausgedehnt, weil der Ort, wo sie ist, ein Punkt folglich kein Raum ist.

242. Monas (solitario posita) non complet spatium. Die Monas hat  
5 keine figur sondern der Raum.

243. 44. Die Theilung eines Compositi realis ist physisch  
Die Theilung eines Compositi logici ist ide-  
alisch.

### Sectio XI.

10 §. 246. Ein Infinitum können wir symbolisch deutlich, doch nicht anschauend erkennen.

Unendliche Menge, die vergleichsweise mit der Einheit, alle Zahlen übersteigt. Non omnis multitudo est numerus weil sie nicht cognoscibilis ist z. E. alle Reihen der Jahrhunderte in Ewig-  
15 keit sind bestimmte Mengen: Gott kennen sie; aber sie übersteigen alle Zahlen, und ob uns zwar die Zahl ein Hülfsmittel der deutlichen Erkenntnis ist: so bedient sich Gott derselben nicht. Eine absolute Unendlichkeit ist uneigentlich. Die Unendlichkeit ist blos ein respectiver Begriff: quando relatio ad unum, omni numero est  
20 major

Nach dem gemeinen philosophischen begriff ist infinitum — quo majus est impossibile — seu maximum. Nun kann selbst eine Unendlichkeit größer als die andre seyn — denn die Ewigkeit vor der Schöpfung ist größer als die Ewigkeit nach der Schöpfung: wenn im-  
25 mer eine größere möglich ist: so ist eine unendliche Menge unmöglich. Weil man sich immer Einheiten da zu denken kan: so ist eine gröstmögliche Zahl unmöglich — eine contradictio in adjecto.

248. Ich kan in einem Dinge blos auf die Menge der Realitäten sehen und alsdenn sind limites: negatio in ente ob realitatem majorem  
30 possibilem. Erkenntnis ungeschränkt, wo ich keine größere Zahl der Realitäten angeben kann. Nach des Autoris Erklärung ist Gott unendlich da er keine Schranken hat = in dieser Bestimmung wäre Gott allgenugsam; unendlich aber ist er, wenn er in Vergleichung gegen alles, grösser ist als alle Zahlen. Das unendliche könnte eine  
35 Bestimmtheit haben, die aber größer ist als alle Zahlen.

Im Realverstande soll unendlich seyn, in quo est realitas maxima allein der Begriff vom Unendlichen schließt blos ein daß etwaz

nicht auszumessen sey. Dazu müste ein schieklicher Wort erfunden werden. Das wäre der gröstmögliche Grad aber nicht das Unendliche. Das Wort: Unendlich ist eigentlich Mathematisch. Ästhetisch unendlich ist das, waz zwar auszumessen; aber nicht ausgemessen ist

248. Das indefinitum und infinitum confundirt der Autor, da es doch sehr zu unterscheiden ist

249. Eine der wesentlichen Sehranken des Menschen: daß er nicht alles weiß.

22 / Extensa und Intensa werden nicht opponirt:

quantitas entis qua talis est extensa in so fern man vieles in einem Dinge betrachtet 10

quantitas entis qua rationis est intensa in so fern man vieles durch ein Ding gesetzt betrachtet c. Verstand extensiv groß in so fern vieles in ihm gesetzt sey. quantitas intensive größer, in dem die Erkenntnis sehr deutlich ist v. 161. 15

### Caput 3.

Überhaupt ist hier eine Unterscheidung ausgelassen: respectus rei est aut logicus aut realis. Der respectus est determinatio entis, quae in eo non potest cogitari nisi in nexu cum aliis. Da aber in jedem nexu ein Grund und Folge seyn muß; der Grund aber aut logicus aut realis sit: so ist auch der nexus — und folglich auch der respectus aut logicus aut realis. Mensch und Vieh ist in respectu logico in so fern das eine der Erkenntnis Grund des andern ist: auch in nexu reali: Gleims fabel vom Pferde. Der respectus realis heißt relatio 25

### Sectio I.

Idem et diversum sind bloße respectus logici nicht reales, weil die Identität und Verschiedenheit logisch ist. Alle möglichen Dinge stehen in respectu miteinander nicht aber in relatione

Eadem si est in A quod est in B. 30

Eine jede Bestimmung, die 2 Dingen gemein ist, ist der Grund der Identität = Die Größe des Grundes ist der Grad der Identität. Ein Kennzeichen, das in einem Dinge ist, im andern nicht ist ist der Grund der Verschiedenheit; — den Grad der Verschiedenheit und Identität sieht man durch Zusammenhaltung der Dinge. 35

268. Alle Dinge kommen wenigstens in der Möglichkeit überein, hingegen gibts auch nicht total-identische Dinge. — Es sind auch nicht gleich verschiedne Dinge, die so seheinen.

270. cf. §. 77. congruunt res ratione qualitatis et quantitatis. Congruirende Substanzen haben alle innere bestinmungen gemein. Nun ist der nexus externus einer Substanz mit der anderen ein zufällig praedieat ohne diese Verknüpfung möchten sie sich also durch nichts unterscheiden, sie wären also nicht plura, sondern unum idemque.

278 Es gibt nicht 2 Substanzen die sich völlig ähnlich sind, dieser Saz scheint nicht so logisch klar zu seyn als es wohl Leibniz dachte. Zwei Dinge, sie mögen so verschieden seyn als sie wollen, müssen doch eine Größe haben — einen Grad der Größe — eine realität — eine qualitaet — denn das kleinere muß immer einem Theil des Ganzen gleich seyn.

15 Zuerst nahm leibniz dies blos von den Körpern an, und bewies es im Garten zu Herrenhausen — darnach dehnte ers bis / auf einfache 23 Substanzen aus folglich sind die 3 Sazze:

A und B völlig identisch, sind nicht 2 sondern 1. 269.

2 Dinge können nicht vollkommen congruent seyn

20 2 Dinge können nicht vollkommen ähnlich seyn nicht evident gewiß.

279 Der Nexus, da ein partiale mit dem andern einerlei ist, ist nicht real sondern blos ideal.

## Sectio 2.

25 Da der Autor hier fehlerhaft die Definition voranschickt: so irrt er: also von einigem bekandten herauf zu steigen suchen.

Figur braucht man immer vom Raum, von ausgedehntem.

Folglich hat die Seele gar keine figur.

Man brauchts nicht von der Größe des Raums: auch nicht von dem, 30 waz im Raum ist: sondern von den Gränzen der Ausdehnung.

Ist Terminus und limes nun einerlei? Nein! limes est negatio, qua gradus non est maximus. Limes extensionis ist also der Mangel der Größe in der Ausdehnung. Ein Quadrat von 300 Ruthen und ein Dreieck von 300 Ruthen haben gleiche limites, d. i. negationes 35 quatenus gradus extensionis non est maximus. wie ein Kringel und Zwieback, Kanonen Kugel von 200 Zoll und Würfel von 300 Zoll: Die Gränze der Ausdehnung ist waz positives da die Schranken

blos waz negatives sind. welches sind denn die Gränzen? Die Endpunkte sind waz positives. Terminus ergo est illud positivum, quod continet rationem limitis. So sind die Gränzen des körperlichen Raums die Flächen. Und ein Raum kann ein Terminus vom andern seyn. Qualitas spatii, quatenus est terminus alterius spatii est figura. Eine 5 linie hat keine figur, weil sie aus Punkten besteht: der punkt ist also der letzte terminus eines Raums. — Waz keine Punkte hat das hat auch keine figur

Räumlich worinn comparative ein größerer Raum ist.

§. 281 In jedem Raum sind gewisse positus 10


Ein positus eines von etwaz im Raum, ist locus. bei jedem Ort ist immer eine relation: da ein Ding höher etc. E. Paris — London. Im Flächenraum wird ein Ding gegen 2: im körperlichen gegen 3. ponirt — Ein Punkt und Ort ist dasselbe — Man nimmt den Ort noch unbestimmt wenn man einen Raum nennt: E. Königsberg 15 ist der Ort wo ich mich aufhalte: unbestimt, ob hie oder da: eigentlich der Punkt, wo ich existire: aber nach dem Zweck ists nicht betrüglich worinn ich sage

Eine Substanz solitario posita erfüllt keinen Raum: denn wäre sie ausgedehnt — zusammengesetzt: 20

24 / Aber durch die Compraesens mit vielen andern nimt sie einen Raum ein. — —

Eine jede Substanz im Raum muß an verschiedenem Orte seyn — 2 Substanzen können nicht an einem Ort seyn.

283. Ein jeder Ort ist relativ: — denn ein absoluter Ort ist nichts — 25 die Veränderung des Orts ist also gegenseitig — keine bewegung ist also möglich ohne gegenseitige Veränderung. Ein Schiff ruht und bewegt sich: Ruhe und bewegung sind also respective begriffe.

287. Linea curva falso per non rectam definitur 

Linea curva est: cuius nulla pars est recta. 30

292. Eine linie hat eine Abmeßung und zwar durch die Addition.

Eine Fläche hat 2. Abmessungen und zwar durch die Multiplication

294. posita quiete etc. ist nicht recht geschlossen, wenn man es auch nicht leugnen wollte: actio patientis realiter opposita agenti 35 est resistens: weil nun die Ruhe ein blos nicht seyn ist: so kann eine negation kein Grund der action seyn — Die Inertia ist also blos negativ: die bewegung nicht eine Kraft



296. So kann auch Corpus nicht durch die unbewiesene vim motricem definirt werden.

Materie und Corpus sind fein zu unterscheiden. Denn Materie scheint körperlich und Körper Materie zu seyn.

5 Das wo nichts widersteht, sagt man ist keine Materie: (Newton) bei der Materie muß also was widerstehendes seyn — dies ist die impenetrabilitas: Materia also est ens impenetrabile, quatenus est determinabile.

/ Corpus est ens impenetrabile, quatenus est determinatum. 25

### 10 Sectio III.

297. Man wundere sich nicht, daß der Autor die gegenwärtige Zeit definirt ohne die Zeit überhaupt definirt zu haben: dazu reichen schon die gemeinen begriffe zu: und die Zeit überhaupt ist schwer, und gleich im Anfang unmöglich zu definiren. Unser Gedanke unterscheidet bloß  
15 die Zeit in vergangne etc.

299. Zeit besteht nicht aus einfachen Theilen so wie der Raum nicht daraus besteht Beweis.

Waz nicht aus einfachen Theilen besteht, in dem ist kein Subjekt der Zusammensezzung sein Wesen besteht bloß in der Zusammen-  
20 sezzung: es ist ein Aecidens: erfordert Substanzen: tempus non est dabile nisi in serie suceßivorum. Denn Zeit kann ohne Augenblicke, Folge, Veränderung nicht gedacht werden. ubi suceßio, ibi mutatio — vbi mutatio est mutabile. Wo sich also nichts verändert ist keine Zeit. Nun kann man aber unveränderliche Dinge sich gedenken

25 Die Zeit ist nicht series suceßivorum sondern in so fern diese series das Maas der Dauer ist. (E.) Reden ist eine series etc. aber in so fern man etwaz damit mißet.

Dauer ist exsistentiae continuatio. Die Continuatio kan nicht erklärt werden, weil darinn selbst der begrif der Dauer liegt.

30 Eine Dauer die mit einer Reihe von suceßivis exsistirt, kan durch sie gemeßen werden.

series suceßivorum, quatenus est mensura durationis est Tempus. Keine Zeit ist also ohne Dauer, aber Dauer kann ohne Zeit seyn. — Die Dauer wird nach der Veränderung der Zeit gemeßen aber sie ist  
35 selbst keine Veränderung: denn bloß wenn die Exsistenz des Dinges mit einer Reihe von Dingen congruirt, wird diese ein Maaßstab der Dauer. Z. E. einer Pyramide wird das Alter gerechnet nach der

Reihe coexistirender Dinge ob diese gleich nichts in ihr verändern dürfe.

Instantaneum: was existiert aber nicht dauert existirt so, daß keine Reihe von Dingen mit ihm coexistiren kann

Waz eine comparativ größere Dauer hat ist diuturnum. 5

300. Instans sive momentum ist ohne Dauer: actualiter non est perdurable: e. cum illo non potest coexistere series suceßivorum. So wie ein Punkt war positus in spatio determinato. so ist momentum positus in tempore determinato. Dieser Positus kann nicht durch eine andere Zeit determinirt werden. So ist ein Augenblick der terminus des vorigen und folgenden Jahres, der, als kein Zeittheil, zu keinem von beiden gehört.

26 / Einige parallelen der Zeit und des Raums.

Ein Punkt ist terminus lineae

Ein Augenblick ist terminus temporis, 15

doch aus Punkten besteht nicht der Raum, sondern sie sind im Raum doch aus Augenblicken besteht nicht die Zeit, sondern sie sind in der Zeit.

In serie simultaneorum est compraesentia: und der Raum ist ihr Maas

In serie successivorum . . . . 20

Weder Zeit noch Raum besteht aus einfachen Theilen

Das erste wird entweder vor den Grund genommen, der selbst keinen hat. Oder (wie hier) auf das in der serie suceßivorum alle andere folgen. In diesem letzteren Verstand ist Gott nicht primus, weil er nicht ad seriem suceßivorum gehört 25

301. Initium ist schwer zu erklären mutatio kan er nicht eigentlich seyn weil eine Veränderung schon ein Daseyn voraus setzt

302. (Ewigkeit). Alles Maas einer Dauer ist Zeit, die Zeit kann durch Zahlen ausgedrückt werden. Eine Dauer die nicht durch Zahlen kann ausgedrückt werden, die also größer ist als alle Zeit, ist Ewigkeit: 30 der Terminus der Zeit ist Anfang und Ende: folglich eine Dauer ohne Anfang und Ende ist Ewigkeit.

Aevitas et sempiternitas. e. mundus sie ist zu aller Zeit gewesen: d. i. wo eine Zeit war, war auch die Welt.

### Seectio IIII.

35

308. Die Zufälligkeit hat einen an sich unbestimten Grund. z. E. Ob ein Körper ruht oder sich bewegt. Wenn etwaz an sich nicht be-

stimmt ist: so muß es durch ein anderes bestimmt seyn — folglich ist ein Rationatum — E. ein Körper an und vor sich selbst ist nicht bestimmt in der bewegung, es muß eine andere Bestimmungskraft seyn.

310. Das nothwendige sieht man auch nach dem gemeinen begriff  
5 für etwaz an, nach deßen Ursache man nicht mehr fragen darf. E. Ein Schmidt hält es für unnütz, die Ursache zu befragen: warum schwere Körper fallen: weil das so seyn muß. Bei der hypothetischen Nothwendigkeit gibt man zwar Gründe aber nicht von der Sache, sondern von unserer Erkenntnis.

10 Contingens non nisi determinatum per aliud, est rationatum.

Contingens existens non nisi determinatum per aliud, est creatura

311. Principleum eßendi: e. g. Holz im Walde zur Stadt.

Principleum fiendi est causa ipsa. — der Realgrund

Principleum cognoseendi — der Ideal // Erkenntnis Grund.

15 / Bey dem Crusius ist der ideal Grund, woraus ich etwaz schlies- 27  
sen kann: anders also als der logische — quod continet rationem logicam per regulam identitatis: jeder logische Grund ist ideal, nicht jeder ideal Grund ist logisch. Die realfolgen geben den Erkenntnis Grund zu dem real-Grunde.

20 Adaequater Erkenntnis Grund: e. dergleichen gibt die Mathematik E. Der Eigennuz ist kein principleum adaequatum des Lasters.

312. relata sunt extra se posita, realiter connexa.

correlata sunt mutue relata, quorum vtrumque est ab altero dependens.

25 z. E. Seele und Leib: ohne diese Abhängigkeit ist keine relation z.E. Welt und Gott.

313. Dependencia überhaupt: nexus in so fern etwaz eine folge ist. Zeit dependirt von Suecession.

Dependencia besonders: nexus in so fern qua eaußatum. Welt de-  
30 pendirt von Gott.

314. Coneaußae sunt plures insufficientes eaußae, quatenus simul sumtae effieiunt eaußam sufficientem. z. E. die coneaußae Pope Caußa solitaria ist Gott in der Welt: in der Welt sind stets viele Mitursachen

35 Caußa principlealis: E. General vor der Schlaecht.

315. Coneaußae subordinatae sunt eaußae insufficientes, quae sunt Caußata sui complementi ad sufficientiam. Sie sind in Ansehung der Bestimmungen einander subordinirt.



Caußalitas est determinatio, qua aliquid est caußa alterius E. der Secretair eines Briefes dependirt in der caußalitate von dem Befehl des Herrn.

Concaußae quo ad caußalitatem dicuntur subordinatae quatenus vna est caußa alterius. 5

**316.** Die Distinction inter concaußas essentielles et accidentales subordinatas nützt in der Moral z. E. bei der Imputation.

### Sectio V.

Caußa realitatis per actionem: est efficiens sive realis

Caußa negationis per negationem est deficiens et negans quidem (v. §. 14 et 81.) 10

Caußa privationis per privationem est deficiens et privans quidem (Adnotat.)

Für die Ursache der Kälte fragt sich, ist sie privativ oder negativ oder realis. 15

E. das Nicht bekommen ist ein Grund der Armuth per negationem die Verschwendung per privationem

das Nicht lernen ist ein Grund der Unwissenheit per negationem die Vergeßlichkeit per privationem

**320.** Caußarum sibi coordinatarum vna, quae est complementum ad totam sufficientiam: est causa socia. bei der Caußa socia wird auf die sufficientiam nicht gesehen. 20

Caußarum sociarum vna est auxiliaris, quae insufficientis est ad totam sufficientiam complendam.

**321.** wer bei einer Arbeit mehr als ich thut, der hilft mir nicht, sondern ich helfe ihm. 25

**323.** Nexus eventus cum simultaneis et succeßivis sunt circumstantiae

**325.** Zeit und Ort verändern nicht; aber sie können zu Veränderung Gelegenheit geben. 30

**329.** ist ein Sprüchwort, (waz wie meist alle Sprüchwörter nur einen gewissen Grad von Wahrheit hat) die similitudo hat einen gewissen Grad, der aber gar nicht zu bestimmen ist. z. E. Realfolge welche Gleichheit mit dem Real Grunde, E. Welt und Gott. Der Grund ist ganz 28 waz anders als die Folge. — Würde die Fliege aus Käse: dann / wäre 35 dies ein effectus aequivocus: sie wird aber aus Maden: vnivocus.

331. Die Größe der Wirkung ist der Größe der lebendigen (angewandten) Kraft (nicht aber der Macht) gleich. E. einen Centner aufzuheben erfordert eines Centners Kraft

332. Ein altes Sprüchwort, teils wahr, teils falsch, hier aber ganz  
 5 am unrechten Orte, weil dignitas und nobilitas noch gar nicht erklärt sind.

Ich schätze in einem Dinge als Ursache die Kraft nur in so fern sie die Wirkung hervorbringt: so viel ist wahr. Die bestimmung einer Ursache in so fern sie wirkt ist nicht größer als die Wirkung.

10 333. Eine Wirkung zeigt 1) daß eine Ursache sey 2) die Größe der Ursache quoad cauſalitatem, quoad vires vivas: ähnlich ist der effectus der cauſae efficientis nicht immer (v. §. 329) testato modo i. e. ex eo cognosci potest. (Wie weiß ich, daß etwaz eine Wirkung ist? Responsio wenn es von causis ein Accidens ist) Die Begriffe von Ur-  
 15 sache und Wirkung bekommt man bloß aus Erfahrung, weil der nexus des real Grundes und Folge kein Urteil des Verstandes ist: sondern der Verstand ihn bloß unter allgemeinere Sätze bringt (v. §. 197)

#### Sectio VI

336. ein unbewohnter Pallast ist nicht nützlich.

20 337. Das Geld ist z. E. ein eingebildetes pretium.

#### Sectio VIII. <bricht ab>

#### / Pars II.

29

§. 354. Es ist nicht nöthig, daß das Endliche der Welt, waz noch zu beweisen ist, in der Definition gebracht wird

25 Die Welt ist ein totum reale: alle Dinge in ihr stehen in nexu reali.

Die Welt ist ein totum quod non est pars alterius: sonst wäre dies nur ein Stück der Welt.

Mundus ergo est totum (reale) actualium, quod non est pars alterius.

30 357. Alle Dinge sind in realnexu: in gewissen Bestimmungen sind sie verknüpft, es mögen nur vor welche seyn, als es wollen.

358. (In hoc mundo) mundus praesens est, cujus sum pars ego. est nexus mutuus vel mediate vel immediate.

361. (v. §. 354. darf nicht in der Definition als ein zu beweisender Satz gebracht werden) Alle Theile des Ganzen sind als Theile in real-nexu mit einander als compartibus: weil sie Gründe vom ganzen sind, und das Ganze ohne sie nicht bestehen kann. Ein Theil hangt also in einigen Bestimmungen von den andern ab: folglich ist kein Theil im Ganzen unabhängig — das Ganze nicht unabhängig — zufällig. 5

362. ist eine Application der Einheit auf die Welt: Eine jede Welt ist eine metaphysisch Eine, weil sie ein Ganzes ist: je mehr Verknüpfung in ihr ist je mehr folgen aus einem einzigen Grunde fließen: desto größer ist die Einheit. Es ist aber eine andere Frage, ob nicht 10 außer dieser einen noch mehr Welten möglich sind? — —

372. Ist die Welt ein infinitum mathematicum, d. i. ist sie in Vergleichung gegen die Einheit größer als alle Zahl?

Man nehme die Entfernung der Sonne  $\frac{22}{m}$  Erddiameter die Entfernung des Planeten der  $\frac{70}{m}$  mal weiter ist: thue noch eine Zahl hinzu, 15 kann sie durch eine Zahl ausgedruckt werden, so ist sie nicht grösser als alle Zahlen, sollte diese uns auch unbekandt seyn. Ist die Welt auf diese Art unendlich — ist der Raum unendlich? Wer kann dies sagen? — Gott kann zwar so wie die Ewigkeit sich ein unendliches ohne Zahl vorstellen, aber doch ist dieser Begriff schwer zu conceipiren. 20  
30 Obgleich die Gränze / man sich auch schwer vorstellen kann, weil man wie Locke denkt, daß denn etwaz leeres seyn müßte, wo man gleichsam die hand ausstrecken könnte.

Gibts aber nur eine metaphysische Welt? nicht physisch, denn da sind Erde Mond etc. viele Welten. sondern metaphysisch tota, quae non sunt partes alterius. Kann nicht die Exsistenz eines Dinges ohne nexus gedacht werden? Kann es nicht einzelne Dinge geben, die mit diesen tota gar nicht connex sind? Kann es nicht tota von Reihen geben die mit dieser Welt in keinem nexu stehen? Die ersten Gründe von der Verbindung durch Raum und Zeit, sind vielleicht zu unbekant. Mundus besteht aus partibus extra se positis: folglich ein einfaches etc. Wesen allein kan nicht eine Welt ausmachen: sonst wäre Gott auch eine Welt.

## Sectio II.

§. 380. Der Progreßus in infinitum ist ein Schlupfwinkel des 35 Menschlichen Verstandes: ob man ihn gleich selbst wiederlegt Wenn

alle Dinge *Causata* sind so sind sie *rationata et non ponuntur*, nisi *posito alio*. es muß also nothwendig *causae simpliciter talis* geben.

*Progreßus curvilinearis*: wäre z. E. das Platonische Jahr, da über 72000 Jahr alles so gar dieselben Menschen und ihr Verhalten hier  
5 auf Erden wieder so wird. Kommt vermutlich von den Chaldäischen Sternsehern her, die bemerkten, daß alle 72000 Jahr der Lauf des Weltbaus herum käme.

382. Vom Zufall: und Schicksal: das Schicksal des Spinoza, den man vielleicht nicht recht verstanden hat, gehört in die *Theologia*  
10 *naturalis*. Ein jeder Grund determinirt seine Folge nothwendig: waz nicht durch einen zureichend bestimmten Grund nothwendig ist, ist ein Zufall. = = Keine Exsistenz der Dinge, als des Krusius freie Handlungen sind *casus puri*. = = hier wird der Zufall dem *fato* *contradistinguirt*.

15 Auch das heißt ein Zufall, wenn man die Gründe einer begebenheit zwar weiß, aber nicht alle Gründe der begebenheit zur Absicht gehabt hat. — eine neue *contradistinction* des Zufalls gegen die intendirte Zwecke.

384. *Ordinarius* heißt alles, waz den Regeln irgend einer Ordnung  
20 gemäß ist. Waz den Regeln der guten Ordnung gemäß ist: heißt *ordinatus*.

*Extraordinarium absolutum* ist gar nicht zu denken, weil Gott selbst allemal aus / zureichenden Gründen bestimmt wird. 31

*extraordinarium relativum* waz den Regeln einer gewissen Ord-  
25 nung nicht gemäß ist. E. hypochondrisch Lachen.

386. Exempel vom *Saltus respectivus*: der Übergang der Gottlosen in jene Vollkomne Welt — der Übergang von dunkeln zu hinlänglichen Begriffen: oft die lehrart des Autors.

Auf den Satz: *nil fit in mundo per saltum* hat Leibniz *legem continuationis* gebauet, und es ist noch nicht einmal dem Maupertuis  
30 im gehörigen Licht gewesen. Es gibt ein logisches, mathematisches, physikalisches Gesez.

α) logisches Gesez. Waz von einer gewissen Grösse, die kleiner werden kann, überhaupt gilt, das gilt auch von ihr, wenn sie ver-  
35 schwindend klein ist. — Alle freie Handlungen sind *imputabel* — folglich der kleinste Grad derselben, die natürlichen handlungen, sind auch *imputabel*.

b) mathematisches Gesez, wenn ein Körper aus seiner Ruhe in bewegung gebracht wird, so geht er durch alle die kleinsten Grade



der Geschwindigkeit bis auf den höchsten Grad der Geschwindigkeit mit der er Kraft hat, und wenn er wieder in Ruhe gebracht wird: so geschiehts durch kleinere Grade der Geschwindigkeit. Ein Lichtstral, der vom Spiegel zurückprallt, prallt nicht auf einmal, sondern durch die kleinsten Grade der Abweichung zurück. 5

3) physikalisches Gesez: das unvollkomne erhebt sich zu dem vollkommenen durch die kleinste Grade der Vollkommenheit. E. Lebloose — Pflanzen, lebende Pflanzen, Polypen, Austern, Thiere bis Menschen. Maupertuis meint, daß eine allgemeine Sündfluth viele Stufen aus dieser leiter gerissen, davon in den Schächten die Knochen von unbe- 10 kannten Thieren zeugen, und dadurch den Zusammenhang für uns gestört.

388. z. E. das ens independens — denn wenn es zur Welt als ein Theil gehörte, wär' es abhängig von ihr: es ist also ens extramund- 15 anum, ob es gleich keinen Ort ausser der Welt einnimmt.

389—91. wider den Spinoza in der Theologia naturalis.

32

## / Caput II.

## Sectio I.

392. 393. Ein Egoist denkt, daß ich, der da denkt, das einzige einfache Wesen ist, ohne nexu mit andern. Idealist, daß es blos eine 20 Geisterwelt gäbe. Ursprung des Idealismus, die Wahrheit daß der Körper ohne Gedanken keine Welt ausmacht. So hat der Bischoff Berklei in der Abhandlung Vom Nuzzen des Theerwaßers vor unsern Körper, gezweifelt, ob es gar Körper gebe. Er gibt vor, daß alle Körper blos Erscheinungen von Körpern in unserer Seele sind. Und 25 das mit vielem Schein

1) denn alle Empfindung der Körper ausser uns, ist blos in uns z. E. Schönheit, Häßlichkeit, blos in unserer Empfindung, daher die verschiednen Urteile Farbe, nicht in dem Körper, sondern blos in den Brechungen der lichtstralen wie das Prisma lehrt — Es ist thöricht, 30 ihm den Beweiß der Prügel zu rekommenidiren, weil er auch die vor lebhaftte Erscheinungen in sich halten möchte. Der Beweis von Erfahrungen ist unwirksam, weil er auch die blos vor lebhaftte Vorstellungen hält.

2) wie im Traum, da man sich weit lebhafter, als wachend Dinge 35 einbildet, die doch nicht sind: da der Affekt über Undinge grösser ist. Und wirklich wären die Träume gegenseitig und übereinstimmend,



wer würde sie nicht für geschehene Dinge halten? Kann aber Gott dieß nicht so eingerichtet haben, daß unser Leben ein gegenseitiger Traum ist, und daß der Tod erst ein Aufwachen wäre? Zu Lockes Zeiten gab sich ein ehrlicher gelehriger Mann der niemals gelogen hatte, ganz  
 5 sicher vor den Sokrates aus, wer kann dies widerlegen? — — Die Waffen, von der Wahrheit, Weisheit Güte Gottes sind wider den Idealisten zu stumpf, und dienen ihm selbst. Denn wär es nicht ein kürzerer Weg der Weisheit, durch Vorstellungen als durch Körper einerlei zu wirken?

10 Logisch kann er also nicht widerlegt werden, sondern durch die Beistimmung anderer Menschen und die eigne Ueberzeugtheit. — —

Da ein Idealist aber auch nichts als Körper sieht, so ist von ihm zum Egoismus nur der kleinste Schritt, und der ist in der Theologia naturalis viel schädlicher

15 395. *Ens materiale, quod est vel materia, vel materiale elementum.* Das ist ein Materialist, der behauptet, alle Dinge in der Welt sind Materie, oder *elementa materiae*.

398. Der Autor will ihn durch die Regel der Identität beweisen: da aber alles, waz zu einer thätigen Kraft erfordert wird, und aus dem  
 20 / Realgrunde folgt, nicht *per regulam Identitatis* klar ist, so etc. 33  
 Das formale der Undurehdringlichkeit ist der Widerstand. Dieser ist eine Handlung einer thätigen Kraft — hat einen Realgrund in der Realrepugnanz.

Ein jeder Körper — nicht aber der Raum — besteht aus einfachen  
 25 Theilen der so vielste Theil eines Körpers ist also etwaz, den so vielsten Theil vom Raum nimmt es ein. Ein einfacher Theil nimt aber keinen einfachen Theil des Raumes ein weil dieser keinen hat: und *per legem impenetrabilitatis* nimmt also ein Körper blos den Raum ein.

399. *Punctum mathematicum* ist ein Ort im Raume. *Physicum spatium improprie dictum*, *abstrahendo a loco spatii conceipitur vt locus simplex*. folglich kann die Monas nach dem Autor kein Ort genant werden.

400. (Autor) Die Monaden stellen das Vniversum vor; es sind Spiegel des Ganzen — Leibniz ging aber weiter: alle einfache Sub-  
 35 stanzen stellen sich das Vniversum vor: sie denken. Die Veranlaßung zu dieser Hypothese ist: Alles waz ihr in einer Monade denkt, sind äußere relationen — sie sind äußern Objekten undurehdringlich — sie ziehen andre an — bewegen sich — bleiben in Ruhe — alles äußere relationen. Nun müssen aber doch die Monaden als einfache Substan-

zen ohne Relationen, *solitario positae*, einen inneren Zustand haben: waz kann man sich aber vor einen andern innern gedenken als Grundkräfte als Vorstellungen, also haben die einfache Substanzen *vim repraesentationis vniversi*.

Obiectio: 1) wie? Kann ein *Elementum materiae* denken: so 5 denkt ja auch die Materie? Responsio das folgt nicht. Ein Ganzes aus vielen einfachen Substanzen die da denken denkt denn erst, wenn alle Gedanken jeder einfachen Substanz in ihm vereinigt sind. Wenn jeder von 100 Menschen einen Vers aus dem Virgil auswendig konnte: konnten sie darum den ganzen Virgil auswendig? Ist das letzte nun 10 nicht, so denkt auch die Materie nicht

Obiectio 2) Wir sehen ja keine Handlungen als Folgen der Gedanken. —

Responsio 1 wir sehen auch keine Elemente materiae, sondern bloß die materie es ist aber damit nicht bewiesen, daß die 15 denkt.

2 zu Handlungen werden nicht bloß Gedanken sondern auch Begierden erfordert, und die werden nicht gesetzt in dem man *vim repraesentativam* setzt.

Objectio 3) diese Vorstellungen hätten ja keinen Nuzzen Respon- 20 sio ja aus diesem innern Zustand folgt bloß ihr äußerer Zustand.

Objectio 4) Könnte es ausser der Vorstellung nicht noch einen andern innern Zustand geben, der uns unbekandt ist? Responsio also bleibt diese hypothese bloß wahrseheinlich: aber dies ist sie in großem Grade.

25

§. 402. alles am unreeliten Orte.

*Extensum in quo absolute posito, est spatium.* Ein Körper ist also *extensum*, eine Monas nicht, weil sie bloß *per compraesentiam eum aliis* einen Raum einnimmt.

30

406. *Monadatum est totum reale ex monadibus etc.*

407. *Totum quodlibet debet esse partialiter homogeneum E.* Seele und Körper: nicht Welt und Gott — Es kann tota geben, die ganz mit anderen heterogenea sind. E. andre Welten gegen unsere.

408. *Monades sunt in nexu mutuo reali i. e. in actione mutua et 35 dependentia reali.* Die Realdependenz zeigt sich bloß aus der Wirkung: in Ocean wirken alle Tropfen gegen einander *compertes, quae mutuo*

sibi sunt connexa ad totum: bei jedem toto ist nexus mutuus der eompartium. In einem real Ganzen müssen nothwendig alle Theile in mutua actione et reactione d. i. in realnexu seyn weil sie sonst nicht ein Ganzes ausmachen. Die Theile der Kugel der Welt.

5 409—12. Im Vniverso ist keine Wirkung ohne Gegenwirkung: denn alle Substanzen stehen in nexu reali: das heißt: sie wirken; und wirken zurück. allein das wort reactio, waz der Autor hier  
 10 bloß vor mutuam actionem gebraucht, schließt den Begriff des entgegen, der realopposition ein dessen Folge die privation ist. und diese realopponirte Wirkung ist nicht allgemein: denn Handlungen die  
 15 realiter opponirt sind müssen gleichartig seyn. Gedanken können nicht durch Bewegungen aufgehoben werden: denn Bewegung wird bloß durch Bewegungskraft gesetzt und aufgehoben und wenn der Körper also auf die Art in die Seele reagirte: so müßten wollen und bewegen  
 20 einerlei seyn — vires agentis non agunt, nisi eum reactione aequali. E. Eine Ohrfeige leiden beide gleich stark. 2 Kugeln, die an einander stoßen schlagen sich gleich platt.

Eine Bewegung ist eine Veränderung des Orts, wo kein Ort ist, ist auch keine Veränderung. Da nun ein Ort kein absoluter begriff ist  
 25 §. 281. so ist auch die Bewegung ein bloß respectiver Begriff. Ein Körper bewegt sich bloß in Ansehung einiger; in Ansehung andrer ist er in Ruhe, von diesen andern abstrahirt man aber, weil soleher gestalt es  
 30 ins unendliche fortgehen würde. Setzt 2 Körper bewegten sich in einer Entfernung von 2 Zollen fort: so sind sie gegen sich in Ruhe: gegen  
 35 andere in Bewegung. Man abstrahirt aber von allen andern Objecten und denn ist die bewegung gleich, weil sie gegenseitig ist, und die Bewegkraft ist auch gleich. Nun aber setzt 2 gleiche Kräfte einander entgegen: die Folge davon ist die Privation wenn 2 Körper / also sich 35  
 gegeneinander mit gleicher Kraft bewegen: so ist die folge davon die  
 30 Comparative Ruhe gegen einander, weil sie sich beide nach dem gleichartigen Stoße gleich schnell bewegen: denn man abstrahirt hiebei von andern Gegenständen in Ansehung deren sie sich noch  
 35 bewegen. — Da nun aus der Natur der Bewegung das fließt, daß ein Körper sich nicht eher bewegt bis er gestoßen wird, und sich darauf  
 mit gleichmässiger Bewegung als der Andre bewegt: so hat der Körper eine inertiam, braucht er aber vim inertiae? wenn ein Körper nicht gestoßen wird: so bewegt er sich nicht, wird er gestoßen, so stößt er zurück, dies ist keine Trägheitskraft sondern sein nisus zur Bewegung, eine wirkliche bewegungskraft, gegen das andre Stoßende,

ob es gleich gegen die übrigen Dinge in Ruhe ist. Wäre die Trägheit eine Kraft, so möchte sie auch vor dem Stoß bewegen. Es bleibt also das Newtonsche Gesetz vest: corpus manet in statu suo movendi vel quiescendi, nisi externa vis eum moveat.

Der Gebrauch davon in der Psychologie: ist die Seele körperlich 5 d. i. bewegt sie sich nicht ehe sie gestoßen wird?

Das einfache der Materie erfüllt einen Raum in Ansehung des nexus mit andern äußern, Denn 2 unterschiedne Örter sind im Raume gegenwärtig: folglich ist ein Element im Raum gegenwärtig, es erfüllt einen Ort im Raume: aber blos per Compraesentiam. Es ist aber als- 10 denn eine Vielheit in der Compraesenz? — Ja aber nicht eine Vielheit in den Theilen, die wieder Substanzen seyn sollten: — und also sind sie deßwegen nicht ausgedehnt, weil sie solitarie posita einen Raum einnehmen müsten. Nun erfüllt sie blos einen Raum praesentia in spatio et quidem per impenetrabilitatem: sonst konnten viele Substanzen in 15 einem Raum seyn, nun ist aber die Undurchdringlichkeit die Kraft der Gegenwirkung gegen alles waz in den Raum kommen will.

414. (cohaerentia) in vi impenetrabilitatis est (Definition) vis repulsionis Vermöge derselben könnten die Monaden sich nie vereinigen, ein Volumen aus zu machen, sondern möchten sich ins unend- 20 liche fliehen. Es muß also eine andere Kraft der Impenetrabilität das Gleichgewicht halten, dies ist vis attractiva. Diese beiden Kräfte sind in Conflictu und bestimmen den Raum, daß er nicht größer durch die Impenetrabilität nicht kleiner durch die Cohesion ist: Also ist alles in der Natur wirksam: Ein Körper erhält sein Volumen nicht durch 25 Trägheit sondern durch Wirkung. Daraus entspringt die Cohesion. Autor definirt sie nicht recht, denn zu jeder Bewegung wird eine dritte 35 Kraft erfordert eo/motio fit non nisi per vim tertiam: cohaerent autem per vim tertiam, majorem ea, quae ad movendum requiritur. Cohaesio ergo est attractio in contactu Contactus est immediata 30 compraesentia per vires impenetrabilitatis. Kann aber ein Ding ohne contactum das andere nicht attrahiren? Newton behauptete dies. Und es gibt also Attraction in die Nähe oder Ferne.

Wir haben jezt vom Körper 1) die Praesentia in loco. 2) extensio 3) impenetrabilitas 4) cohaesio 5) inertia (nicht aber vis inertiae, auch 35 nicht Tendenz) da er nie den Zustand von sich selbst ändert 6) mobilitas (vis motrix aber nicht) eine jede Kraft, die sich so lange bewegt, bis ihr etwaz widersteht sie ist der inertiae entgegen: sie bewegen sich aber nicht selbst, sondern haben die fähigkeit sich zu bewegen



wenn sie gestoßen werden. Die Kraft da sie andre bewegen ist bloß impenetrabilitas. Nie aber kann ein Körper per vim motricem sich selbst bewegen. Setzt, einen Körper in aequilibrio — der Stoß geschieht — bewegte er sich nun selbst, so müßte er gleich wieder in  
 5 aequilibrio seyn.

415. Aber auch die Veränderung einer Monas die nicht zur zusammengesetzten Welt gehört, geschieht die nicht auch durch Bewegung? Des Autors Beweis ist ungewiß. aber die eigne Erfahrung zeigt fast, daß die Gedanken der Seele fast nicht ohne bewegung seyn

10 416. vis repraesentationis nicht nach dem Leibniz erklärt

417. gehört theils zur Metaphysik und Physik.

Bewegung und Ruhe sind respektive Begriffe so wie ein Ort: E. ein Schiff bewegt sich: in Ansehung des Schiffes ist man in Ruhe, in Ansehung des Himmels bewegt man sich.

15 motus evanescens kann zur Ruhe gezählt werden

418. bei jedem Körper sind die Theile in conflictu. per cohaesionem: per impenetrabilitatem. Das Volumen eines Körpers in so fern es die attraction und repulsion bestimmen, / ist aequilibrium. 37

419. 20. qua extensum est, quod solitario positum, habet partes.  
 20 Elementum est, substantia simplex pars materiae.

Sonst aber werden nicht nur die einfachen Theile, sondern auch die nicht mehr durch die Kräfte der Natur divisibel sind, Elemente genannt. so hatten die Alten 4 Elemente: so wären die Kügelchen woraus das Waßer bestünde, die Elemente des Wassers

25 422. Nach des Autors Bedeutung ist jede Substanz immateriell. sonst aber heißt auch immateriell das was kein Theil des Ganzen ist. Es gibt also einfache Substanzen, deren viel zusammengekommen eine Materie ausmachen: andere die nicht eine Materie ausmachen können. jene sind monades materiales; diese immateriales. Es fragt sich also in  
 30 der Psychologie: ist eine Seele monas materialis oder immaterialis? ohne diesen Unterschied könnte eine einfache Seele doch eine Monas des Körpers seyn.

Zwischen Corpus und Materia gibts einen feinen Unterschied:

Materia est extensum impenetrabile, ratione figurae determinabile

35 Corpus est extensum impenetrabile, ratione figurae determinatum.

Nach dem gemeinen Redebrauch ist immateriell und unkörperlich einerlei: nach der vorigen Distinction aber ist immateriell mehr.



423. Philosophie der Faulen, wenn man bei den *principiatis* als *principiis* stehen bleibt. E. wenn ich waz körperliches für eine einfache Substanz annehme. Solche Materien die in Absicht auf die Kräfte der Natur unteilbar sind, sind *materiae primae* (§. 420)

424. Nach des Autors Definition ist Gott auch ein *atomus* die 5 monaden auch

*Atomus*: *elementum materiae*, quod respectu ad vires naturae habito dividentes, est indivisibile: E. Gold in Königswasser aufgelöst, wird in seine Atomen verwandelt.

425. *Philosophia corpuscularis* E. des Epikurs und Gaßendi 10 Philosophie.

427. teilbar ist etwaz metaphysisch: in so fern in ihm eine Vielheit angetroffen wird: E. der Raum.

2) physisch cuius partes ita moveri possunt vt non amplius sint partes. E. alle Körper 15

428. *materia non est absolute divisibilis in infinitum*. Die Materie besteht aus Theilen die da von allen übrigen abgetrennt bleiben werden. / Die Zusammensezzung ist also ein *Accidens* wenn alle Zusammensezzung aufgehoben wird, bleiben doch noch einfache Substanzen. Also besteht die Materie aus einfachen Theilen — folglich nicht ins 20 unendliche theilbar.

Der Raum besteht nicht aus einfachen Theilen. §. 240. 241.

2) ist eine Materie respectiv teilbar, ins unendliche d. i. besteht ein Körper aus unendlich vielen einfachen Theilen deren Menge größer ist als alle Zahl? Dies ist schwer zu entscheiden. Man müste beweisen, 25 daß eine unendliche Menge unmöglich sey. Kan sie aber nicht möglich seyn, da Menge und Zahl nicht einerlei sind da es Mengen geben kan, die für jede Zahl zu groß sind? doch wahrscheinlich sind seine Theile nicht unendlich viel, weil jedes Element der Materie einen Raum einnimmt in der Materie, deren er ein Theil ist, folglich müste alsdenn 30 jedes Ganze einen unendlichen Raum einnehmen, die Materie muß also endliche Theile haben, weil sie einen endlichen Raum einnimmt; waz ist ein endlicher Raum? der zu dem sinnlichen Raum ein Verhältniß hat.

Ganz gewiß folgt dies zwar nicht, indessen ist es uns auch nicht 35 so nothig als denen, die geglaubt haben: es ist einerlei ob ein Körper ins unendliche teilbar ist, oder ob er gar keine einfache Theile hat. — Ein Körper besteht doch aus einfachen Theilen: sie mögen nun endlich oder unendlich seyn.

429. *atomus materialis per se indivisibilis est contradictio in adjecto.* Die Atomi materiales sind bloß indivisibiles ad vires naturae.

Die atomistische Philosophie kann wahr seyn wenn sie nur noch prima agnoscirt.

5

## Sectio III.

430. (Natur wird sehr oft uneigentlich gebraucht; aber doch nie bloß von Gedanken Begriffen: man schreibt z. E. dem Triangel nicht eine Natur zu. Es wird also bloß von solchen Dingen gebraucht, die ein principium der Wirksamkeit haben — und dieses heißt sonst

10 Wesen.)

Wesen betrifft den logischen begriff, dem alle übrige subordinirt sind, ein Merkmal waz die Sache von allen übrigen unterscheidet. Der Wesentliche Begrif ist die bestimmte Vorstellung einer Sache, die sie von allen andern unterscheidet, / von der man alle andere herleiten 39

15 kan, und die selbst von keiner abgeleitet wird. Aus der Natur kann man nicht bloß die Sache unterscheiden, sondern auch Gründe der Veränderung davon geben: folglich kommts auf Kraft auf Thätigkeit an, *vis essentialis est ergo natura rei.* E. des Quecksilbers Natur muß den Realgrund von allen folgen deßelben enthalten d. i. die Kraft E. 20 die Schwere, Flüßigkeit Beweglichkeit. Des Autors Definition kommt weitläuftiger auf dasselbe heraus. Denn *mutationum principium est vis*

431. *modus compositionis.* Die Folge von der Verbundenheit der Kräfte aller einzelnen Theile. *et hae vires efficiunt naturam:* Waz 25 aus den Kräften der Elemente gemäß ihrer Verbindung erklärt wird, wird aus der Natur derselben erklärt. E. daß alle Veränderungen der Körper als *compositorum* durch bewegung kommen.

§ 432. folglich alle Veränderung nach Bewegungs Gesezen

433. Nach des Autors Erklärung ist jeder Körper *machina:* nach 30 dem gemeinen Redebrauch aber macht man Maschinen aus Körpern nicht Maschinen aus Maschinen.

*machina ergo — — — secundum leges quasdam singula res.* Sonst aber könnten auch alle Körper füglich *machinae* heißen, da sie nach gewissen Gesezen stets wirksame Kräfte haben, stets *vi attractionis* 35 *et repulsionis in conflictu* sind.

*mechanismus* wer aus der Natur der Pflanze es erklärt, woher sie stets aufwärts wachse, erklärts *per mechanismum*

434. nexus mechanicus est nexus corporum, quo secundum leges motus agunt.

435. E. wenn ich die begierde und Vorstellung aus dem Körper erkläre. Maupertuis meint man kan die Zeugung seines gleichen nicht mechanisch erklären. 5

Fatum physicomecanicum: daß Dinge vermöge des Gesetzes der Bewegung geschehen müssen: Newton erklärt so den Untergang der Welt

40

## / Caput III.

## Sectio I.

10

436. Autor setzt blos wenn eine Welt die beste ist waz muß sie vor Eigenschaften an sich haben, ohne auszumachen, ob unsere die beste ist.

Es läst sich keine Vollkommenheit auch nach dem gemeinen begriff denken ohne respectus auf ein denkendes und vernünftiges Wesen: es wird also zu ihr eine relation zu vernünftigen Wesen erfordert (induct:) 15 ein unbewohnter Pallast.

Objectio I. sollte eine vollkommenste Welt seyn: so müste sie alle möglichen Dinge in sich begreifen: es konte nichts zu ihr gesetzt werden Gott konte nicht mehr schaffen. Responsio die Menge macht nicht die Vollkommenheit aus. 20

II. eine vollkommenste Welt wäre unendlich, folglich Gott selbst. Nun ist aber eine Welt vi definitionis endlich, und wenn sich ihre Vollkommenheiten unendlich vergrössern lassen: so entsteht ein Widerspruch.

Responsio: diese vollkommenste Welt ist nicht das vollkommenste 25 Wesen sondern blos die vollkommenste Welt: es bleibt ein wesentlicher Unterscheid als heterogenea.

438. Die Idealistische Welt ist doch vollkommer als die Egoistische Welt, weil bei dieser immer noch mehr möglich sind. Allein die Unvollkommenheit der idealistischen Welt zu beweisen, ist schwerer, 30 weil die Körper an sich keine Vollkommenheit haben, als in so fern sie sich auf Geister beziehen. Könnten nun die Geister alle Vorstellungen ohne Körper haben, so wäre freilich, da durch einen kürzern Weg dieselbe Zwecke erhalten werden, die Idealistische Welt beßer. Und die Vorzüge unserer Welt müsten blos aus der Unmöglichkeit 35 bewiesen werden, daß Geister ohne Körper nicht dieselbe Reihe der Gedanken haben könnten.

439. Die Materialistische Welt gehört in die Psychologie.

440. Unendlich a) im Realverstande, waz den grösten Grad der Vollkommenheit hat b) im Mathematischen Verstande, waz in Vergleichung gegen die Einheit größer ist, als alle Zahl. Die Welt würde  
 5 Mathematisch unendlich seyn, wenn die Menge der Weltkörper größer wäre als alle Zahl. Diese mathematische Unendlichkeit würde denn in successivis seyn, wenn diese Reihe der Dinge stets / continuirt würde. 41  
 In simultaneis wäre die Welt mathematisch unendlich wenn die Reihe der coexistirenden Körper größer als alle Zahl wäre Dies ist uns zwar  
 10 schwer zu denken weil die Zahlbegriffe Hülfsmittel der deutlichen Erkenntnisse bei uns sind: da Gott bei seinen Vorstellungen aber keine Zahl braucht, und des einen Körpers Daseyn, den andern nicht hindern könnte: so scheint es an sich nicht absurd zu seyn.

Der Autor confundirt infinitum und indefinitum: indefinitum est, 15 eius limites determinare vel non placet, vel non licet. Wäre dies nun mit dem infinito einerlei: so wäre ein Käse etc. unendlich.

## Sectio 2.

Vorbereitung. Zum Nexu der Dinge im Ganzen gehören nicht  
 20 blos die Existenzen der Dinge — Es fragt sich dabei noch immer ob sie ein totum ausmachen, da ein jedes allein existiren könnte. wenn sie viele und coexistent sind so haben sie nicht deswegen gleich Gemeinschaft. Es wird also noch waz besonders mutua aetio zur Verknüpfung erfordert. Denn zwei Substanzen ohne  
 25 Nexu wirken ohnnöglich in einander — Denn ohne nexu kann nichts waz in A vorgeht, eine Folge auf B haben. Wenn also eine Substanz in der Existenz nicht von der andern dependirt: so könnten Substanzen existiren ohne Verknüpfung: wenn 2 Substanzen in einander wirken: so muß also nothwendig A und B von C. abhängen  
 30 sonst könnte nichts aus A in B folgen in der Existenz: daraus aber daß ihre Existenz von einem dritten abhängt: folgt noch nicht, daß sie in nexu seyn müssen: ihre Verknüpfung erfordert noch einen besonderen Grund: noch eine besondere handlung des Schöpfers, da er sie verband. Der Zustand verschiedner Substanzen, da eine in die andre wirkt und leidet (commer-  
 35 eium) hat also einen besondern Grund in Gott, der wollte, daß sie von einander dependiren sollten.

Wenn eine Substanz leidet, so muß sie von der Inhaerenz des Aecidenz in ihr selbst den Grund durch eigne Kraft enthalten, weil das



Aceidenz sonst nicht ihr inhaeriren würde. Es muß aber auch der Grund davon in der wirkenden Kraft der Substanz seyn weil sie sonst nicht wirken würde. folglich

sind die Kräfte der Substanzen harmonisch. eine enthält in beziehung auf die Kräfte der andern den Grund von den Inhaerenzen 5 des Aceidenz. Dieses Lehrgebäude heißt harmonia stabilita, und da es Gott vorher gewollt hat praestabilita.

42 / Synthetische Vorbereitung. Ein jedes Subjekt, dem ein Aceidens inhaerirt, muß selbst einen Grund von der Inhaerenz desselben enthalten. Denn wenn z. E. Gott bloß durch 10 sich einen Gedanken in einer Seele hervorbringen könnte: so hätte Gott nicht aber eine Seele den Gedanken: weil kein nexus dazwischen wäre Also wird zur Inhaerenz eines Aceidens in A desselben eigne Kraft erfordert, und eine bloß fremde, auch nicht einmal eine göttliche Kraft reicht nicht zu. Sonst könnte ich auch Gedanken bloß in einem 15 Pfale hervorbringen, wenn es durch bloß fremde Kraft möglich wäre.

Wenn 2 Substanzen mutuo in einander wirken: so geschieht das Leiden die Inhaerenz des Aceidens nicht bloß durch eigne sondern auch durch fremde Kraft: denn sonst wäre es kein Leiden E. ich höre eine Musik: dazu wird die fremde Kraft der 20 Musik: und die eigne Kraft des Hörens, die deutliche Vorstellung der Töne erfordert.

Es inhaerirt also ein Accidens durch eigne Kraft, die den zureichenden innern Grund desselben enthält

doeh auch durch fremde Kraft, als durch einen äußern Grund 25 der Inhaerenz ohne die es nicht inhaerirt hätte. Nun kann eigentlich keine Substanz den Grund des Accidens in der andern enthalten, wenn sie nicht zugleich den Grund der Substantialkraft und des Daseyns der andern enthält: Ich kan nicht der Grund eines Gedankens im andern werden wenn ich 30 nicht zugleich der Grund der Kraft bin, die den Gedanken hervorbringt: auf die Art ist Gott der Grund. Wenn 2 Substanzen in commercio sind, die beide von einer dritten abhängen so sind ihre Kräfte harmonisch mit einander: sie stehen in Verbindung und Beziehung, wegen der dritten Sub- 35 stanz, die der Grund von beiden ist, und einen nexus gewollt hat. E. von einer handlung und einer Kraft dependirt nicht das Daseyn der handlung eines andern schlechterdings. Es müssen also alle Prädikate durch seine eigne Kraft hervorgebraeht werden,



da aber auch äußerlich eine fremde Kraft erfordert wird: so muß ein drittes diese harmonie gewollt haben. (*harmonia stabilita*) Dieser nexus ist zwischen erschaffnen Wesen, weil die beiden in *commercio* von einem dritten abhängen müssen.

5 Wenn eine Substanz unter einer äußern Bedingung durch ihre eigne Kraft wirkt, so leidet sie.

/ 450. Wir wollen concipiren, daß schlechthin eine Kraft von der 43 andern leidet, ohne eigne Kraft und also ohne harmonie, so heißt das *influxus physicus* oder *realis*. Man denkt gemeiniglich: gebt mir 10 viele Dinge, ich will etwaz in dem einen, und es soll etwaz in dem andern folgen. Allein waz erklärt diesen nexus? — Da stets eigne Kraft zu leiden erfordert wird: so ist dieser Einfluß unmöglich, auch selbst Gott, weil er nie das *Accidens* in einem andern hervorbringen kan, als in so fern er der Grund der Kraft ist, die das *Accidens* hervor- 15 bringt: E. die Reue in der Seele.

## Anhang

### Loses Blatt zur Ontologie (Diktat) nach dem Orginal

1) Es kan nicht blos ein einziges allgemeines principium aller Wahrheiten seyn.

20 Ein principium kan nicht exponibile seyn sondern es muß simplex — und folglich entweder affirmativ oder negativ seyn. Gesetzt es wäre negativ: so würden blos negative Urtheile directe nach ihm geschlossen die affirmativen müsten indirecte durch Hülfe des principii: *cujuseunque oppositum est falsum, id est verum* und also durch Hülfe 25 eines affirmativen Sazes geschlossen werden der weder directe (als affirmativ) noch indirecte aus dem negativen principium folgen müste, so hätte man ihn bei ihm selbst nöthig folglich wär es nicht *vnum principium catholicum* etc. Gesetzt es wäre ein affirmatives allgemeines principium so ist alles *vice versa*

30 2) Es gibt 2. principia prima catholica: *quidquid est, illud est — quod non est, non est —*

Diese gelten bey directen Schlüssen, weil sie sich erklären lassen: *cui libet subjecto competit praedicatum ipsi identicum et non competit ipsi oppositum* — 2) bey indirecten: weil denn ihre principia 35 sich in den benahmten auflösen:

cujus oppositum falsum est: est verum in dem quidquid non non est, illud est

cujus oppositum verum est: est falsum in dem quod non est: illud non est.

Darjes hat sie durch die Zeichen ausgedrückt  $+ A - A = O$  : i. e. 5  
idem affirmare et negare est nihil aber hier wird offenbar das principium contradictionis vorausgesetzt.

3) Da dies die einfachsten Sätze sind, so sind sie mit recht principia und das principium contradictionis ist nicht vni-  
versale catholicon weil da es schon die Definition des Unmög- 10  
lichen ist: es theils nicht allemal nothig ist, den beweis von des Ge-  
gentheils Unmöglichkeit herzuholen, und auch alsdenn wird schon der  
Satz: cujuscunque oppositum est falsum illud est verum vorausgesetzt  
und es ist also unzureichend

Nutzen: wir bringen eine Kette der Gedanken zur Einheit und se- 15  
hen, daß da Gott alles auf einmal einsieht ob es einer Sache Praedi-  
kat sey oder nicht, er nicht zu schließen braucht.

ad §. 34. determinare ist ponere praedicatum cum exclusione  
oppositi

ad § 14 und 35. ratio quod determinat subjectum respectu prae- 20  
dicati cujusdam: Denn nach dem gemeinen Begriff macht der Begriff  
des Grundes einen nexum zwischen Subjekt und Praedicat. Wenn ich  
nach dem Grunde eines Cirkels frage, so frage ich noch unbestimmt  
bis ich ein praedicat dazu setze.

Der Grund macht aus unbestimmten bestimtes (Definition) und 25  
weil alle Wahrheit in der determination des praedicats im Subjekt  
besteht: so ist der bestimmende Grund nicht allein das Kennzeichen  
sondern auch der Quell der Wahrheit, weil man ohne ihn, zwar  
mögliches, aber nicht wahres hat.

§. 21. Daher wird er beßer, und bestimter (mit dem Crusius) der 30  
bestimmende Grund, als mit dem Wolf, der zureichende Grund  
genannt, weil es unbestimt bleibt, quantum sufficiat.

(Definitio rationis determinantis) ratio est vel antecedenter  
determinans (diesem wird noch beygefügt identica, wo der be-  
griff des determinati dem begriff des determinantis wegen der Iden- 35  
tictact des Subjekts und Praedikats, weder vorhergeheth noch  
folgt) ratio Cur: rationes essendi fiendi cujus notio prae-  
cedit determinato (qua non supposita determinato non est  
intelligibile)

vel est consequenter determinans, qua non poneretur, nisi jam aliunde esset posita notio, quae ab ipso determinatur (ratio quod: sive cognoscendi)

2. Nichts ist ohne bestimmenden Grund wahr: das ist  
 5 wahr, wenn das Subjekt in Absicht des Praedikats bestimmt ist, mit Ausschließung des praedicati oppositi: atque (Definition des zureichenden Grundes) also etc.

Oder: da aus dem Begriff des Grundes erkannt werden kan, welches von sich entgegengesetzten Praedicaten dem Subjekt zuzuschreiben  
 10 sey ohne Grund wäre also nichts, woraus man einsehen könnte etc. folglich keine Wahrheit.

/ Daß die Erkenntniß der Wahrheit rationis intuitu sich gründe, 2  
 ist ausgemacht: Allein zur Gewißheit begnügen wir uns oft mit ratio consequenter determinans: — diese macht die Wahrheit nicht aus  
 15 sondern macht sie nur deutlich und es gibt stets einen genetisch zum wenigsten identischen Grund: ratio antecedenter determinans.

§. 20 Kein Ding hat den Grund seiner Exsistenz in sich selbst: — Denn sonst wäre es von sich eine Ursache (Definitio causae) der begrif der causa ist eher, als des causati, folglich wäre es  
 20 zugleich eher als es ist und später

Das waz schlechterdings nothwendig existirt: ist nicht wegen einer Ursache: sondern weil sein oppositum gar nicht zu denken ist — dies ist blos ein Erkenntniß Grund und es fehlt ihm ratio antecedenter determinans kurz: es existirt

25 Die neuern Philosophen legen Gott, weil er das vollkommenste principium der Gründe ist, einen Grund in sich selbst bey. Aber ohne Ursache: denn die Reihe der Gründe endigt sich ja am principium. Objectio. Das Daseyn Gottes muß ja bestimmt seyn. Responsio Ja aber nicht realiter sondern idealiter — aus der höchsten  
 30 möglichen Realitaet kan ich auch nur auf einen möglichen Gott schließen (Cartesius) — Also vielmehr so: wenn wir uns den begrif eines Wesens, das wir Gott nennen, denken, so bestimmen wir diesen begrif so daß er existirt — Ist die praeconceptio Gottes wahr, so existirt er auch. <bricht ab>



2.

**Metaphysik Herder**

**§§ 531—846, 946**

**Abschriftentwurf Menzer**





/ 531 persuasio ist sinnlich aus unzureichendem Grunde, — jedoch den 63  
man vor zureichend hält. Superficiaria ist blos etwas nach der Absicht.  
Soliditas auch so. können extensa auch intensif klar sein? E. Oper.

532 Exempel Lebhaftigkeit kann stärker sein als der deutliche  
5 Begriff. Die sinnlichen Begriffe enthalten mehr Merkmale. folglich  
sind sie lebhaft, da ich nichts abstrahiren darf. Ein Beispiel wird mehr  
rühren als der Begriff.

533. Asthetica. alle unsere Erkenntnisse fangen von sinnlichen an,  
sie sind die ersten die klarsten und lebhaftesten und sie sind nicht  
10 schlechter bei uns Menschen, als die deutlichen, sie rühren — endlich  
fasslicher.

Mahlerey, Musik Poesie sind mit Sinnlichem beschäftigt Aesthetik.  
die Regeln und die Gründe des Gefühls / sie ist logica des Gefühls 64  
(die andere des Urteils), diese der unteren Erkenntnis — jene der  
15 oberen. Ästhetik ist nützlicher und mehr nach dem Geschmack als  
die Logik.

534 Sectio III Ich repraesentire mir eine Sache

Eine Vorstellung, eine Folge von der Gegenwart einer Sache ist  
Empfindung. eine Vorstellung die zwar wahr ist, aber nicht von der  
20 Gegenwart einer Sache bewirkt (E. erdichtetes Vergnügen) ist nicht  
Empfindung.

535. Empfindung innerlich, insofern sie zum inneren Zustand ge-  
hört; ist innere Empfindung ... sensus internus) diese ... intra un-  
begreiflich, da man sich einer Vorstellung bewusst ist. — ... status  
25 externae ist propositio corporis dieser durch seine verschiedene Or-  
gane macht auch verschiedene Empfindungen / überhaupt. 65

1. gröbere Sinne, da ich Dinge empfinde in so fern sie meinen  
Körper berühren

2 feine Sinne wovon der erste ist das Gefühl, tactus — Exempel:  
30 Wärme, Kälte, Härte. Das Gefühl ist feiner, weil die Objecte nicht  
..., Geruch. Das Schmecken kommt dem Gefühl nahe, aber es ist  
eigentlich ein Eindruck von etwas, vermittelt dessen ich den Körper  
empfinde, also mediate. vermittelt der Salze die da ausfliessen,  
könnten wir die Salze fühlen so dürften wir sie nicht auf die Zunge  
35 nehmen.

536. tactus stets unmittelbar. Aus Mangel der Benennung oft viele  
Sinne auf eine Art Namen Exempl. Gefühl, Wärme, Härte ... ver-

66 schiedene Schmerzen dolor pungen ... auch Vergnügen / durch die Wärme ... ich, aber bei tactus eine Empfindung der Veränderung der Organe; bei andern Sinnen die Veränderung der Objecte nicht der Organe. Ich empfinde nicht die Veränderung in den Organen sondern im Objecte. Daher ist die Benennung der Philosophie, da sie allein 5 Gefühl nennt, nicht die Empfindung. ... Etwas ... ist sicher unterschieden. Feine Gefühle mehr Ehre, weil es eine Vermuthung auf die Fähigkeit der Seele giebt.

540. Die Organe ... haben selbst einen Mechanismus dadurch sie entweder stumpf oder scharf werden 10

Nihil est in intellectu: Aristoteles Locke. Die Data zu den Begriffen sind die Empfindungen. ... nur 2 Sinne genommen, so weit ... 67 Andere Philosophen haben anerschaffe/ne Begriffe geglaubt. Plato anima est tabula idearum aber sie sind doch dunkel und müssen blos durch Empfindung klar werden. Kinder saugen durch angebohrne 15 Begriffe Kein Philosoph wird ... mit andern Sätzen die Möglichkeit des Sagens sich vorstellen können

540 Vorstellungen werden überhaupt stark, in so fern wir sie von sinnlichen Empfindungen entlehnen. alle abstracten Empfindungen sind schwach weil ich viele Merkmale fortlasse Sensationes 20 werden also abstracta verdunkeln und man muss sie also von ihnen los machen. Obgleich Empfindung auch von vielerlei ... überwogen werden aber ceteris purae

542. ... Je stärker je mehr sind sie aber heterogen, desto mehr ver- hindern sie. Impedimentum. 25

68 / in Madrid durch eine ... er nicht die Tortur man nimmt viel fremde Empfindungen durch Sinne wahr auch so gar die inneren. E. Gewissensbisse

544 weil ich omnimode determinata vorstelle, so Empfindung Erkenntnis wegen der vielen Merkmale, aber eben deswegen viel ver- 30 worren, daher confus heisst sensatio und faeultas inferior, daher gehört sie auch zur Definition

545 Da alle unsere Begriffe von sinnlichen Empfindungen anfangen, so müssen wir untersuchen, ob auch die Sinne trügen. Es ist der gemeine Redebrauch vom Betrug der Sinne, eine falsche Vorstel- 35 lung, wovon der Grund in der sinnlichen Empfindung liegt. Der Grund mag blos oder zum Theil in den Sinnen liegen. Das mehreste 69 was die Menschen sinnliche Empfindungen nennen, sind meist / nach und nach durch Übung erworbene Fertigkeiten im Urteilen E. die

Grösse, Nähe Weite. E. Grösse nie beurteilt ohne Weite, denn eine weite Grösse ist kleiner als eine nahe Ich werde bei jeder Grösse also dies verbinden und also stets so urteilen, ob ichs gleich blos vor sinnliche Empfindung halte Weite auf der Retina unseres Auges macht  
 5 sich alles gleich Fläche aber nicht hinter einander aus gewissen erworbenen Begriffen wie stark oder schwach die Dinge das Licht auf mich werfen, desto näher etc (so auch der Mahler, der Optiker.) die Weite durch Dunkelheit. Ein Kind sieht zuerst starr, darnach werden seine Augen besser ... werden etwas, es greift aber auch nach weitem der  
 10 Blindgeborne von Cheselden in London geheilt, hatte keine Begriffe anfangs plötzlich berührte er seine Augen, darnach / war ihm alles 10 gleich weit. Unser Betrug kommt also von dem übereilten Urteile, da wir Urteile vor Empfindung halten.

Auf dem Felde sind nicht solche bestimmte Weiten. Aber wenn der  
 15 Mond aufgeht, so scheint er grösser als hoch am Horizont. Dies kann nicht von der Refraction der Strahlen kommen; aber die Dioptrik zeigt etc. Das Urteil betriegt uns, wir meinen am Horizont ist er weiter, im Aufgange näher. Experiment mit Lichten in verschiedener Entfernung ... Gänse vor Dragoner im Nebel. dieses schwächere  
 20 Licht, in dem sie die Gänse sahen, machte sie glauben, dass die Gänse weiter wären und denn wären die Dragoner just so gross gewesen. Wir bilden uns ein, den Menschen zu sehen. E. kurze Taille. Mit der Empfindung, alle Menschen zu sehen, wird dies Urteil aus Nachahmungssucht, was eigentlich etc. sonst / müssten sich die Augen geändert haben. So 21  
 25 wird auch das Alte manchmal unerträglich. E. Franzosen. wenn es gar zu gemein wird — Gibbons ist jetzt allen zuwider; alles dies erstreckt sich über eine grosse Menge von Sachen. E. ... nicht Empfindung sondern gewöhnliche Urteile. E. ehrwürdige Kleidung feiner ... eine alte Idee Ich sehe keinen Menschen, sondern urteile aus der Ähn-  
 30 lichkeit.

Kein Irrthum ist ohne Urteil möglich, folglich auch nicht die Empfindung, die kein Urteil, sondern blose Wirkung auf die Seele von gegenwärtigen Dingen als rationata ihrem Grunde conform, voll innerer Wahrheit. Sollte es einen Betrug von  
 35 aussen geben, so auch von innen. E. Offenbarung Einflössung vom bösen Geiste, und Schwärmer, Türken und Perser, die im Kreise herumgehen, Wahn — Johann von Leiden

/ Empfindung selbst kann also nicht falsch sein, son- 32  
 dern das Urteil. Ich darf nicht eben stets schliessen, sondern blos

urteilen. — eine unmittelbare Verbindung eines schon gewöhnlichen Urteils mit einer Empfindung; ob sie gleich in der Empfindung selbst nicht verbunden sind. E. Daseyn nicht Irgendwo und wenn ist schwer zu denken, weil wir stets gewohnt gewesen sind, sie zu verbinden — Alles was man oft ... ausgeübt hat, thut man ohne Bewusstsein — 5 manchmal urteilt Bewusstsein, aber schreibt es der Empfindung zu. Das Präjudicium selbst zu untersuchen, werden wir den Ursprung der Empfindung und Urteile erwägen müssen.

- 13 Buffon meint, dass ... und manchmal / ist ein Fall, der nur wenige Ähnlichkeit hat und gar keine ... haben, die durch Reproduction der 10 vorigen Idee erklärt werden kann.

Schwärze erregt die Vorstellung des Heimweh — Die Betrüge der Sinne sind also blossе Veranlassungen falsch zu urteilen. Abwesenheit lässt sich nicht sehen, sondern weil wir Dinge nicht empfinden, schliessen wir, dass sie nicht da sind. E. ohne 15 Kopf.

- Je mehr ein Mensch ohne Bewusstsein Begriffe vereinigt, je mehr Vorurteile er hat, desto leichter sind die Sinne ihm zu betrügen. Und unserer innerer Sinn wird noch öfter betrogen. E. durch den Gewissensscrupel. E. auch ... Jude hat Abscheu vor Schweinefleisch. In ab- 20 strakten Erkenntnissen müssen wir ja darauf sehen, dass wir nicht denken, wenn wir lange Begriffe verbunden haben, / sie wären auch der Natur nach verbunden E. Raum als etwas vorhergehendes vor dem Körper, da es doch nur folgt.
- 74

547 E. optische Künste (E. ... zu zeigen — Finger am Licht. Mor- 25 genröte durch Flor: ... so fast vor alle Menschen, efficaces auch vor Philosophen.

Man glaubte dass die Vernunft keine ... hätte. Abwesende — Dinge, die häufig neben einander sind, sind die Ursache derselben. sie können von olingefähr oft nebeneinander sein E. Bauer schiess auf 30 dem Harken (...) so auch Magnet zieht Eisen ist wahr aber nicht ..., Sauerkraut mit Speck, nur nicht vor ...

549. E. in der Nacht das geringste Geräusch — so auch in der Seele viele starke Vorstellungen obscuriren sich, alle übrigen Vorstellungen 15 geschwächt, verstärkt / die Hauptvorstellung. Insonderheit die Neuigkeit ist ein Grund der grössten Klarheit, weil sich die Neuheit sehr unterscheidet vom vorigen. E. Beleidigung ... Freunde ... Schläge: Sensation klar zu machen ... novitatis ... oppositae so entweder contradictorie oder realiter opposita sive contrarie. maxime con-



trarie opposita se illustrant — aus dem Keller ins Sonnenlicht macht blind.

550 diuturnitas obscurat. E. Empfindung ... Podagra. besonders Straflehren. Man lasse also Begriffe sich verändern

5 551 Wenn die Empfindung sich noch steigern kann, so dauert sie, bei der Höhe verschwindet sie aber. Beweisgründe alte Apotheker — ... Moden — ...

552. Wenn ich äußerlich klar empfinde, so wache ich. E. wer hört der schläft nicht.

10 extra (se) rapitur durch Maschinen, Musik etc. Ecstasis natürlich Ent/setzen über einen Brief, übernatürlich 553. 26

554 alle gegorne Säfte geben ... den Rausch — auch Milch (Tartar) Opium, Tobak, schwächen die Klarheit der äusseren Vorstellungen. Trunkenheit nicht gerade hier (weil der ... denn gespannt ist  
15 so glauben sie alle Nerven sind gespannt, sie wären stark. Daher sind die Trunkenen auch muthig und desswegen betrinken sich alle Nationen gerne. Man muss nicht trinken ohne Gesellschaft Def.

555. Der Schlaf ist ein sehr merkwürdiges Phaenomen man wird diesen Zustand vom Tode wenig unterscheiden — Schlaf in 24 Stunden einmal, daher weil durch Säfte auch die Lebensbewegungen und sinnlichen Empfindungen durch das Nervenfluidum geschehen, dieses nicht in die Sinne fallende, weil es selbst vermutlich Licht ist, weil es vom Licht bewegt ist. Der Nerv zu / der Leibesbewegung angewandt 17 vermindert sich im Wachen aber wiederhergestellt im Schlaf, also Zustand, da die Säfte aus den sinnlichen Empfindungen der Willkür ...  
25 in die Leibesbewegung übertreten. Daher nach dem Schlaf munter. — Diese Bewegung der Nerven aus der unwillkürlichen Bewegung sinnlicher Empfindungen im Kleinhirn Cerebello, in den Nerven die Leibesbewegung im cerebro (die beide mit der medulla oblongata im Rückenmark zusammenhängen) macht den Schlaf aus — je mehr man allen Nervengeist verschwendet hat, desto mehr unkräftig, bis der Schlaf die sinnliche Empfindung nimmt.

Deliquium animi wenn auch die Lebensbewegung wirklich nachläßt und Tod (nicht durch Trennung der Kräfte) sondern durch gegenwärtigen Nachlass der Lebensgeister / daher 2 Tage todtschläfrig, 28 wenn die Lebensgeister anfangen überzutreten ist es sehr schwer die unwillkürlichen Bewegungen zu unterdrücken, denn das principium des wachens, das klare Empfinden, ist benommen.

somnus hier ist der Eindruck der sinnlichen Empfindung nur comparatif schwach, dass sie nur noch ein wenig lebhafter sein dürfte Träumen, da man matt auf seine innerlichen Empfindungen attendirt.

Gesetze der Vorstellungen 541. ... 542 et. v. v. ... 549 per novitatem 550 per diuturnitatem 541 repraesentatio pro situ est corpus 549 repraesentatio fortior obscurat debiliorem: et abstracta a debilibus. ... 542 repraesentatio per novitatem fortior 550 per diuturnitatem debilior — repraesentationes sociae se invicem reproducunt totaliter.

19 Darauf beruht die ganze Sprache / und dies ist also der Erfahrung gemäss. Ein Umstand bringt eine ganze Erzählung ins Gemüth. compraesentes ... etc. hierauf gründet sich alles besinnen. — Das Vermögen der Seele, aus einer partialen Vorstellung praeteriti status, die compraesentes zu repraesentiren ist die Einbildung, ..... oder repraesentationes particulares, ideae ex praeterito, quae totalem re-15 producunt. Dies ist ein unerklärliches Seelenvermögen, zwar aus der Erfahrung bekannt, aber wie aus einer Idee eine andere entsteht, ist nicht zu erklären. Der Autor sagt aber auch produere zu reproducere = ideam olim elaram post involutam rei elaram facere. Einbildungskraft (Phantasia) ist sonst eine des Dichters, aber verschiedene fic-20 tiones sind nicht phantasia. phantasia repraesentativa bloss gefodert Einbildungskraft macht neue Vorstellung. E. Luftschiff.

80 / 560. Wir empfinden bloss durch die Organe — also durch Bewegung — die Organe gehen alle ins Gehirn, folglich nehmen wir an, dass wenn die Nerven des Gehirns erschüttert werden, wir empfinden. 25 E. Hund Creuz gedrückt schläft — also coexistieren stets Bewegungen im Gehirn bei äusserlichen Empfindungen, also nicht bloss in den Organen. E. viele ... : alle blossen Einbildungen ohne äusserliche Empfindung, sind diese mit einer Bewegung des Gehirns verknüpft? An sich ist es nicht so klar, wie Autor meint, aber doch einige Erfahrung. 30 Starke Phantasie Anstrengung die reproducirt die Idee (E. der eines ... Dumkopf mahlt) fehlt Bewegung im Gehirn. Diese Bewegungen sowohl bei Empfindungen als reproductionen sind ideal material und 81 die Condition des Denkens (Cartesius giebt / die reproduction gleichsam als Falte des Gehirns an, die einmal gelegt und nicht erneuert 35 wird).

563. Je mehr ich etwas empfinde, je mehr sociae — je besser verknüpft, je leichter zu reproduciren. E. je öfter ein Schüler syeophanta hört (Angeber). Alle solennitas bloss durch ideas sociales: die rechte

Handlung zu reproduciren E. Huldigung (solennitas) Daraus: Je stärker die Empfindung ist, desto klarer das phantasma — Das was wir oft empfinden, schwache Empfindung — desto schwächer das phantasma. E. Vaterunser. Daher Prediger nicht mit der Predigt sondern Vaterunser geendet. Die vielmalige sensation und reproduction dient zwar zur Klarheit, aber dies auch mit Gränzen, manchmal schwächer, wenn man nicht jedesmal lucem novitatis erneuert. aber quae rarius etc. bloß / propter novitatem nicht gar zu selten sonst re-  
 5 productio schwer . . . . Es ist also ein schwer zu bestimmendes Mittel  
 10 zwischen oft und zu oft. Jede sensation ist stärker als reproduction — je längere Zeit dazwischen, in der je klärere Ideen sich obli-  
 viren haben, desto weniger zu repräsentiren. Die lange Zeit bloß wegen der klaren Idee sonst nicht. E. Siebenschläfer; nach dem Lernen schlafen  
 gehen.

15 565. E. Sprache vergessen oder schwer behalten

567. Manche Menschen rechnen Imagination durch Sensation nach. E. Missionar nach der langen Schifffahrt — der Abscheu kommt oft nicht aus Empfindung, sondern Einbildung. Der Betrug, so eine Verknüpfung . . . ja sogar der innere Sinn wird oft so betrogen. Dies ist  
 20 eine weitläufige Erklärung, gehört eigentlich in die Empirische /  
 Psychologie: Ein Exempel ist nicht schwer aufzusuchen. 83

Wie werde ich unterscheiden können

1) durch die Unmöglichkeit eine sinnliche Empfindung zu sein. Doch ist manchmal schwer weil das sinnliche aus sich herrscht und  
 25 doch die Vernunft das Gegentheil befindet

2) durch den Grad der Klarheit (Indessen kommt Imagination manchmal sehr nahe).

568 Ich facilitire aus Ursache E. ich lese, lerne

1) E. Zorn

30 2) weil ein vielmaliger Actus einen habitus in der reproduction macht wegen der vielen sociarum.

3) Geographie in der Schule ohne Reisebeschreibungen

Geographie in der Schule mit Reisebeschreibungen angenehmer.

4) Eine Predigt. Daher werden Worte so schwer reproducirt, weil  
 35 wenige sociæ sind. Man schaffe sich also viel nexus, nicht sowohl /  
 in Worten . . . als Sachen und der öffentliche . . . dient der Sache als  
 Mittel zu Worten und v. v.

7) ist das beste Mittel.

569 Es lindern (E. der Gram, Abscheu) abstrahire davon denke auf was anders klar ist aber sehr schwer.

570 Alle Vorstellungen die der Verstand nicht bearbeitet hat, sind confus und also auch phantastisch. Aesthet.

571. vana das ist wegen einer Ähnlichkeit. Die socias vor eine gehabte Idee halten. (E. Schweizer Heimweh) — Phantasia effrenis E. wenn man dem andern Worte andichtet, die man selbst gedacht hat. Daher ists schlecht die Wahrheit aus Auslegung fremder Worte zu glauben. Der Zerstreute achtet auf die sinnliche Empfindung so wenn . . . .

85 / Sectio V Kann ich die phantasmata nicht aus einander erklären? Nein es ist ein Grundvermögen. Der respectus des realen Grundes auf die Folge kann nicht erklärt werden, wenn sie beide verschieden sind. — sinnliche Empfindung und Empfindung des Vorstellens sind auch Grundvermögen

Perspicacia die Verschiedenheit oder Einerleiheit einer geschehenen Wirkung im engeren Verstande wenn ich etwas in einer Vorstellung sehe, was zugleich in einer andern enthalten ist, so ist das notio . . . identica.

Dies Vermögen wird alle Augenblicke ausgeübt. Ists ein Grundvermögen? Nein. Die Einerleiheit eines Dinges ist die Wirkung, die Folge der repraesentatio eines andern Dinges, zum wenigsten partial. (Wenn wir Vergleichung anstellen, so blos Vorstellung, da eine innerlich / nicht erschienen ist) Hier wird das Vermögen vorausgesetzt zu reproduciren. Facultas, die also

1) Phantasie, ich muss mir bewusst werden, dass die Vorstellung innerlich sei, und also

2) der innere Sinn vorangesetzt. Je grösser also die Phantasie und der innere Sinn ist, desto grösser ist das ingenium.

Das Vermögen die Unterschiede einzusehn ist eben so, da ich mich nach den vorigen nemlich

1) Die Phantasie

2) den inneren Sinn, einzusehen, dass die reproduction . . . anders sey.

Menschen vergleichen Dinge (ohne dies Vermögen wären die Menschen blos Monaden etc) und unterscheiden sie etc. Wenn Thiere unterscheiden ist das ebenso? E. Ochse wird durch Gras anders als durch Stein gerührt, weil / das Gras ihn mit einer Vorstellung rührt, die



der Grund des Hungers, so ist der Stein nicht so, also ist dieser Unterschied blos an der verschiedenen Rührung — bey Menschen der Unterschied dieser Rührung zu erkennen, wenn sie sich selbst nicht bewusst sind. sie erkennen nicht den Unterschied des Grases und Bilsenkrauts: 5 sondern sie werden unterschiedlich gerührt. Thiere haben also kein acumen und ingenium, sie sezen den inneren Sinn voraus, alles identisch. (quantitates sunt aequales, qualitates sunt similitudines et proportionales.) ist Wiz etc. In je kleineren, weniger notas mit je grösserem Hindernis ich die identität gesehen, desto grösser ist der Wiz. 10 Daher Spiel des Wizes zu üben Swift.

Je kleinere, weniger notae mir / gegeben sind, davon ich die diversität einsehe, desto grösser ist acumen. E. Grund und Folge, Tugend und Laster unterscheiden ist leicht, aber Tugend und Heiligkeit nicht; denn Tugend hat was unmoralisches zu überwinden. acumen und 15 ingenium ist verbunden.

perspicacia 575. Ich kann ohne Bewusstsein das vorige reproduciren, alsdenn ist ingenium sensitivum. mit Bewusstsein der notarum ist intellectual. Im gemeinen Gebrauch des Verstandes ist ingenium sensitivum. E. einerlei Töne.

20 576. illusiones ingenii wenn ich Dinge in grossem Einerley denke, als wie der lusus ingenii wird immer feiner, je mehr sie Wiz im andern voraussetzen. Exempel beruhen auf dem Ingenium. Lusus ingenii und illusiones ingenii sind oft in der Satire. Im Spotte findet / man in- 89 sonderheit lusus. inanes argutat. sind im Seneka und in den besten 25 Schriftstellern. Der Scharfsinn rührt unsern ernsthaften Verstand und Wiz vergnügt unser ingenium.

577 Der habitus wird dadurch erweitert, so die Seele bei jeder Wiederholung sich in neuen Umständen betrachtet. hier blos theoretice

30 578. Alle Seelenkrankheiten sind so verschieden, dass ein Name Mühe kostet zu unterscheiden. albernheit obnoxia: illusio ingenii, da man aber doch Wiz hat — dumm, der ohne Wiz, stumpf der ohne Unterschied — Caput

1) wegen Mangel der Scharfsinnigkeit (daher wizig nicht 35 scharfsinnig leicht.) Denn die Kräfte der Seele sind sehr gemässigt

/ Seetio VI. Die reproduction des Begriffs ist noch nicht Erinnern, 90 sondern ich muss Ideen reproduciren.



2) recognitio. ich muss sie auch als eine gehabte Idee erkennen. Gedächtnis recognitio reproductionis rerum.

Es beruht auf der Phantasie und Ingenium, durch jene reproduction, durch dieses recognition. Daher Leute von grossem Ingenium ohne Phantasie doch schlechtes Gedächtnis und vermöge des Ingenium erfordert es auch den inneren Sinn.

580 Die Regel des Autors ist blos die Realdefinition

581 Wir lesen vieles ohne es ins Gedächtnis zu fassen; man soll es aber nur lesen, weil exercitio angenehme facultates.

Das Gedächtnis zu bessern, muss man die Mittel der Phantasie zu erleichtern suchen 2) auch die recognition. — also mit viel Ideis sociis. die / insonderheit das Bewusstsein davon eindrücken. E. einen Fürsten mit vielerlei Absicht betrachten.

582. bei der oblivio kann ein Begriff in der Phantasie sein, aber nicht in der recognitio. Die Oblivio ist als eins der grössten Verderben zu verhindern.

Zur oblivio trägt bei

1) die Zerstreung. E. durch das Romanlesen, wenn man noch immer dazu denkt

2.) der Mangel der Erinnerungen, die sie mir ins Gedächtnis rufen. dies geschieht oft ohne Bewusstsein der Mittel — per ideas socias überhaupt memini — reminiscor mit Bewusstsein der Mittel. Die Seele sucht gleichsam (aber die Art wissen wir nicht) oft mit heterogeneis daher erinnern wir uns oft der Sache nicht, die uns darnach leicht beifällt. Man lasse sogleich ab.

/ 583. localis. E. Kind das Grauen, wenn der Ort ein Mittel ist die Sache zu erinnern. locus ist ein Ort sich zu besinnen. — Synchronismus daher die Epoche in Geographie und Historie am besten mit Hauptwissen und subordinirt die andern Umstände.

584 Magliabecchi, Bauernjunge — Kräuterjunge — Buchhändler — lernte lesen — Bibliothek in Florenz — schmuzzig, Sallet war durch Orakel — Engelland Robert Hill vom Buchhändler das Arabische. . . . das er nicht hat verkaufen wollen, wurde Bibliothekar

585. Die phlegmatischen fassen schwer und behalten lange und je geschwinder man es fasst etc. dies ist natürlich weil bei längerem Lernen mehr sociae als Reproductionsgründe, indessen giebt's auch Leute, die geschwind fassen und sehr lange behalten. Marot Syrakusaner = manche intellectuelles / Gedächtnis und mehr Sachen. ver-

bales Gedächtnis, sinnliches Gedächtnis. Wort und Zahl. Man kann beide vergrössern — und man muss insondernheit auch bei der Historie auf den Namen merken, sonst wirds ein Märchen. Grammatiker attendiren sehr auf Worte.

5 dauerhaftes Gedächtnis findet auch schwere Dinge ohne sonderliche attention. E. König von Preussen kannte Soldaten. und das ist auch promta.

586 obliviositas entspringt aus Zerstreuung und dem Mangel der Vorstellung ... 2) in der Zeit, so kurz es sich vorstellt 3) nicht mit den 10 gehörigen sociis es verbindet. Fehler der phantasia. Doch Leute von Wiz ... Gedächtnis.

4. ohne Licht der Neuigkeit. Wizzige nicht fidam aber leichtes Gedächtnis E. ...  $\frac{10}{m}$  oder  $\frac{100}{n}$  £ Sterling.

/ 587 ars mnemonica wie eine Kunst zu tractiren. haben viel über 94 15 ..., aber fast regellos = 1) die öftere Übung, ofte reproduction der Ideen, die man nicht halb, sondern stets ganz reproducirt, sind mnemon.

2) das judicieuse memoriren etc. Land zugleich mit den Sitten der Einwohner. Es liegt dem übrigen sehr zum Grunde: im Anfang wird 20 durch Verse und Reime dasselbe aus dem Groben gearbeitet; darauf aber durch judicium memorirt. E. aus der merkwürdigen Historie, dabei man sich nichts ohngefährs zulässt.

VII Vellemus facultatem abstrahendi, reproducendi iezzo nennen: Vorstellungen, die nicht abstrahirt, noch reproducirt sind, hervor- 25 zubringen.

facultas fingendi Vorstellung hier/von, die nicht Empfindung des 95 Gegenwärtigen oder des Vergangenen. Dics geschieht

1) combinando, quae in sensationibus non erant combinata

2) sejungendo, quae in sensationibus non erant sejuneta

30 Die abstrakten sind nicht neu (höchstens formaliter) erst verworren, nun deutlich aber facultas fingendi ist neu E. Cerberus Hund und 2 Köpfe vereinigt.

aber facultas fingendi ist neu auch separando E. Das in Canada ..... Hausgeräthe, davon sie die Undurchdringlichkeit sepa- 35 rirt haben. E. Fabeln von Äsop bei Ovid sind arbitrariae.

590. falsche Fictionen sind Chimaeren. ästhetische Wahrheit, da die Falschheit nicht durch unser sinnliches Urtheil bemerkt wird

und die sind nicht stets logisch wahr: E. Schafe sprechen: es ist aber nicht Chimäre, es sei denn, dass es für wahr gehalten würde, oder das, 96 was / auch dem sinnlichen Urtheil widersprechend ist, ist Chimäre. Es ist bloß nach dem Grad der Wahrheit die gefordert wird, etwas ehimärisch. E. irrender Ritter, Robinson Crusoe, erster Band ist nicht 5 Chimäre. Das Dichtungsvermögen ist allgemeiner als man dem Wort Dichter zutrauen würde. in der Mathematik und Philosophie alle willkürlichen Definitionen — Hypothesen sind aus diesem intellectuellen Dichtungsvermögen: im gemeinen Verstande *conceptus ficti*. E. Geist ist kein Erfahrungs- auch kein abstrahirter Begriff 10

590 Leute von *ingenium* ohne *acumen* sind Chimären ausgesetzt.

592 *facultas fingendi* und *fertilitas* bei Poeten. *exorbitans* ist bei Dichtern, Mahlern (Chinesen insonderheit) müßig denkenden Leuten ... Indianer Geister.

*faeultas architectonica* E. Richardson. *aesthetica mythica* schreibt 15 97 Regeln vor die aber anders sind / als in Logik.

593 Träume sind obgleich unsere eigene Kraft sie bewirkt sehr unbekannt. wir fingiren so viel am Tage, dass wenn nicht eines leicht das andere verdunkelte, wir völlig träumen möchten. Die Luftschlösser des Tages würden im Schlaf völlig stehen etc. Der ganze 20 Unterchied scheint in der Lebhaftigkeit zu sein. Im Schlummer empfinden wir noch, nur schwächer als wachend im festen Schlaf aber nicht — Im Schlummer wirken Kräfte (wir können uns an nichts erinnern aus dem Schlaf) Im Schlummer sind sinnliche Empfindung und Phantasie, die sich vermischen. Gesetzt der Schlaf sei 1 25 und im Schlummer 2, 3, 4 machen den Grad der Klarheit der Empfindung. Je näher desto weniger. Im Schlafe träumen wir nicht, (ausgenommen überladene Leute die auch nicht fest schlafen) Ja bei Müdigkeit träumen wir auch fast vor dem Schlafe. Traum ist also die Phantasie, die wir aus dem Wachen fortsetzen: dass wir uns oft nicht 30 98 er/innern aus dem Vorhergehenden an etwas ähnliches — aber die Seele kann sich stückweise erinnern, bei schnellen Träumen bleiben wir vielleicht bei Kleinem stehen. Wir erinnern uns oft der Träume nicht:

1) wenn sie zu schnell und lebhaft gewesen sind. Wir träumen sehr schnell. 35

2) Nachdem man auch im Wachen auf die Phantasmata acht hat, so träumt man sie eher, die mehr auf Vernunft und sinnliches sehen weniger,

3) nach den ähnlichen Umständen im Tag aufstehen. Weiber haben besondere Träume, einige sind allgemein. E. junge Leute fallen ins  $\Delta$  wenn sie einschlafen: es giebt familien Träume gekünstelte

- 1) durch zugefügte sinnliche Empfindung E.  $\Delta$  in dem Mund
- 2) durch Opium angenehme und Indianer durch Kräuter fürchterliche / Argens sagt von Gassendi, dass er durch Träume sich Zauberei 99 eingebildet.

Man entlehnt sie also aus den vorigen repraesentationen und per ideas sociales verbindet man neue. Quaestio: Wie kommt aber die 10 Thorheit?

Responsio: 1) wir träumen wachend eben so thöricht, nur klug dass wir verschweigen, dass wir ihn von uns schaffen.

2) erinnern wir uns ganzer Träume oder lassen wir nicht oft die schnell gedachten Ideen aus und also Träume. oft erinnern wir uns, 15 dass es was merkwürdiges war, aber wissen es nicht; oft Verse, davon wir uns Zeilen erinnern — Wachend sind wir im grössten Tumult — alle Elemente streiten alles stört uns. sehr leicht könnten wir die Verbindung der Ideen einsehen, wenn nicht durch Zerstreung die eine verdunkelte: Aristoteles sagte: wachend / sind wir in einer gemeinschaft- 100 liehen Welt, schlafend in einer besonderen. die vernünftigen Gedanken im Schlaf sind nicht Träume, die sind die schlechtesten Zustände.

Wir vergessen nie was, nur im Wachen gehören Umstände, sich des zu erinnern.

Organ: Nerven unsere willkührliche Bewegungen kommen vom 25 Cerebro und die Lebensgeister vom cerebello. Manche treten noch im Schlaf aus dem Cerebello ins Cerebrum über — da die Schlafwandler meistens das Gefühl (taetus) verlieren, so hat man doch das Exempel des Haushofmeisters in Bologna, der keinen Geschmack, Gesicht oder Gefühl. M. de Sauvage hatte eine Magd, die nicht das geringste 30 Gefühl, Gesicht, aber doch völlig vernünftige Gedanken hatte.

Phantastae: Es ist oft Abscheu vor Sache Gespenster sehen halb- wachende ... Bilder im / Fieber sind Phantastereien. fanatiei wenn 101 das vitium subreptionis innerlich ist, ich halte was vor eine innerliche Empfindung: — Offenbarung — Sokrates des Loeke kann sich einmal zu lebhaft den Sokrates vorgestellt haben Manche sehen Teufel 35 immer, sonst vernünftig

Delirium ist unbegreiflich — der Verstand kann bei der Krankheit nichts thun: er wird so überzeugt, als durch die sinnliche Empfin-



dungen und die sind stärker als Vernunft. werden die Nerven auf eben solche Art bewegt ...

Ein Mensch, der einem Gedanken nachhängt, der die Phantasie erhöht, kann sich zuerst zur Phantasterei und darnach zum Delirium — Maler, Verliebte und Poeten überspannen gewisse Nerven — jener, 5 der den Zorn beschreiben wollte etc. das Haften auf einer Idee macht die ganze Seele unruhig — die Seele muss bei ihren Gedanken wohl  
102 gewisse Gehirnnerven reizen, / und die Falte die daher entsteht, kann bei dem geringsten Reiz so lebhaft wie die Empfindung sein.

Das Delirium ist mit dem Verstand unverknüpft (nicht den Ver- 10 stand verloren) auch durch kein Verstandesurtheil zu bessern, denn der Fehler ist in den Empfindungen, so wenig als uns durch Verstandesurtheil der Geschmack kann ausgeredet werden.

Nichts ist der Seele und dem Leibe schädlicher als eine intensive lange Handlung, wir nutzen unsere Nerven ab. 15

### Sectio VIII

Prävisio ist das practische sehr allgemeine Vermögen. Praevisio kann ich aus der phantasie verstehen, wenn ich einen Zustand reproducire so auch die socias mit ihren Folgen sind oft künftig. E. bey 12  
103 hungert mich: das / Künftige hangt hier vom vorigen ab. Phantasie 20 ist ein Grundvermögen und praevisio ist von ihm abgeleitet: das Bewusstsein dabei ist etwas besonderes, was hier nicht considerirt wird, weil es praevisio ohne Bewusstsein giebt E. bei Thieren. praevisio ist also das genus.

597 Vorsicht übt sehr das sinnliche praevisions Vermögen — er- 25 fahrene Leute haben es geübt.

598. Weil Praevisionen im 3<sup>ten</sup> Grade Empfindungen sind, so sind sie schwächer als phantasmata und sensationes E. Dieb thut noch Henkersmahlzeit je ulterius remotum desto dunkler — Man stelle das remotius als propinquum vor, ja als instans — sonst verdunkelt die 30 Reihe von Zwischenstatibus die Sache selbst

599. Die Grade in den sensationen, in den phantasmen wirken auch hier Grade.

601. Praevisio könnte sensationes mit fieta verwechseln. E. Ahn-  
104 dungen sind Stockungen des Bluts / — Hofnarr starb wegen der prae- 35 visio eines Ruthenstreiches — Praevisionen übertreffen manchmal



die sensatio derselben Sache und denn sind sie falsch: als wahr kann sie nicht einmal so stark sein etc. Schiffer der sich vor der See fürchtet.

602<sub>6</sub> ... straft gleich nach der That, rechnet nicht an — straft stark

5 8) ausgenommen nur nicht dass lux novitatis verloren werde.

603. oft sollen bei uns selbst praevisionen verhindert werden — ich suche die Regel der praevision nicht als beständig nur in meinem Vorstellen und nothwendig 6) Faule besser, Menschen Tod.

604 Das sensitivum in der praevision gehört in die Ästhetik, nautie, Necro-Chiromantie. Je unerfahrener man ist durch Erzählungen lesen, Empfindungen, desto weniger praevidirt man.

605. Praesensio E. der in den Kleidern die Verdauung bei / dem 105  
In ... sezzen. — lächerlich ist praevisionen für praesensionen halten.  
Weiber weinen über künftiges Unglück cui habitus est praevisio fallax  
15 ist ein Thor.

Seetio 9. bisher blos theoretische Erkenntnis: jetzt zu einer Materie die eigentlich nicht nur das Erkennen voraussetzt, sondern auch das Gefühl. — Der Autor will hier schon von Vollkommenheit und Unvollkommenheit reden allein er hats unzulänglich definirt, nur formaliter: das materiale, die Vorstellung von dem Einen, wozu zusammengestimmt wird, wollen wir jetzt erwegen.

Vollkommen drücken wir auch aus durch gut: es gefällt: Näher untersucht: alle Prädicate können einem Dinge zukommen nur das Praedicat des Guten und Bösen blos in Beziehung auf vorstellende /  
25 Wesen. E. schöne Welt ohne vernünftige Geschöpfe ist nicht gut. Dies 106  
ist dem eigenen Bewusstsein vollkommen gemäss (Demant im Kleide vernäht von dem man nichts weiss. auf der wüsten Insel ist ein Schatz blos in der Möglichkeit gut, Messer ist wirklich gut.) Der Begriff des Guten verschwindet ohne vernünftige Wesen.

30 2) ohne Beziehung auf ihre Lust und Unlust. der Pferdemit ist dem Rosskäufer und Menschen nicht gleich — der dem Homer mit der Charte folgte, las ohne Gefühl. — Euklid fand im Cirkel alle Eigenschaften, ohne Gefühl. — hier ist also die Vorstellung zwar der Grund der Lust aber nicht selbst die Lust. Essig schmeckt beiden sauer:  
35 einem angenehm, dem andern etc. die Vorstellungen sind Gründe besonderer Eigenschaften.

Gefühl ist die Eigenschaft eines Wesens, das der Lust und Unlust fähig ist.

- 107 / Man könnte alles gut verstehen, eintheilen ohne Gefühl — aber ohne die Beziehung auf dasselbe ist nichts gut.

Vollkommenheit setzt also Dinge voraus, die der Lust und Unlust fähig sind und also auch Vorstellungen haben müssen. Gesetzt aber Vieh auf solcher schönen Welt; so wären die Dinge gut in so fern sie vom Vieh gebraucht werden, da aber das Vieh seiner selbst und seines Daseins sich nicht bewusst ist, so doch unvollkommen; aber vernünftige Wesen gesetzt, so enthalten sie den zureichenden Grund der Relation der Vollkommenheit in sich. unvollkommene, aber vernünftige Wesen enthalten den unzureichenden Grund der Relation der Vollkommenheit in sich. leblose gar keine Beziehung. — Man sieht auch einen grossen Unterschied unter den Menschen — zu unterschiedenen Zeiten.

- 108 Gefühl *sentio*. vielleicht nicht / *sensatio* — *sentiment*.

Das moralische Gefühl empfindet nicht so das Schöne. Es gibt auch viele Arten von Grundvermögen und vielleicht verändern sie sich mit der Organisation. Wenn ich Dinge in dieser Beziehung auf meine Lust und Unlust betrachte: so dijudicire ich nicht logisch, alsdenn vergleiche ich die Sachen untereinander, sondern praedicire die Sachen mit dem Gefühl. Ohne diese Beziehung kann mir der andere sehr viel beschreiben, aber keine Vollkommenheit, keine Vorurteile einreden. Man kann das Gefühl bloß analysiren, wenn man die Sache von feinerem Gefühl in ihm lebhafter zu machen sucht. Nicht geradezu ihm das Hässliche einreden. Hätte er aber gar kein Gefühl, so wäre es gar nicht möglich, dass in Ansehung seiner was gutes oder böses sein sollte. — Freuden des Himmels, wenn sie jemand nicht rühren, sind sie auch nicht gut. Man kann über sein Gefühl / urtheilen, wenn es zusammengesetzt ist und ichs zergliedere. Ein zusammengesetztes unzergliedertes Gefühl heisst Geschmack. 2 Köpfe und 2 Critiker zanken sich — diese besser — Kurz dies Gefühl ist nicht Dinge zu erkennen, sondern mit Lust etc. nicht facultas judicandi (logisch) sondern dijudicandi. Es ist nicht zu erklären 2) ist nicht Vorstellung selbst, sondern eine Folge. etc. Es kann also Wesen geben mit Vorstellung ohne Gefühl. E. Monade des Leibnitz. Ein Wesen kann ein grosses und klares Gefühl: Manche besonderes Vergnügen am Essen, Brandwein, Wollust (auch ungeachtet der Plagen) kurz man kann sich von der Beschaffenheit der Sache keinen Schluss machen, obs gut sei — es kommt auf die Reizbarkeit der Theile an.

Gefühle gröber und feiner:

gröber

1) die nicht lange continuirt werden können.

/ 2) sie zeigen nicht so viel Talente an und haben keinen nexum **110**  
 5 mit dem moralischen Gefühl 1) gutes Essen. 2) E. moralischer Dichter  
 feiner als Anakreon. Milton mehr Talente als Catull.

feiner das Gegentheil

1) das mit Theilen von moralischem Gefühl verknüpft ist, daher  
 Poesie, Malerei, Musik, Bildhauerei sind fein. stufen etc

10 2) die lange continuirt werden. auch manche sinnliche Empfindun-  
 gen.

Das sinnliche Gefühl (Unterseidungsvermögen) heisst Ge-  
 geschmaek, wo der Eindruck unmittelbar rührt ohne Urtheil der Vernunft.

E. wenn ich auf einem hohen Felsen in Sicherheit stehe und doch bebe.

15 Der Geschmaek ist verschieden (Einige vors Epische etc) de gustibus  
 non est disputandum (ist lediglich als ein Sprüchwort von ungefähr  
 wahr) die sinnlichen Empfindungen E. Ragout sind nicht / Verstandes **111**

Urtheile: man macht sie aber dazu, so kann man disputiren. Daher  
 über Sachen der Dichtkunst gibts doch Kritici. E. Tragödie nicht

20 ohne Theilnehmung — und die Ästhetik ist eigentlich die Geschmaeks-  
 wissenschaft — Wo bei andern Geschmaek ist, kann ich analysiren

Geschmaeksurtheile in Verstandesurtheile, auf allgemeines Gefühl kann  
 ich das besondere bringen, nicht aber bis auf Vorstellungen, ob es

gleich solehe sind. E. das komische und tragische Gefühl stehen unter  
 25 dem Gefühl des Wohlwollens: einem Grundgefühl — man kommt auf

Grundgefühl (receptivitas) so wie die Kräfte auf Grundkräfte durch  
 die Philosophie gebracht werden, so dort in der Kritik, und die sollte

in allen schönen Künsten sein. So zeigt Sulzer: Gefühl vor die Ein-  
 heit ist Gefühl, was aus dem Grundgefühl der Neigung unsere Ideen

30 zu erweitern, folgt. Davon hangt / der Geschmaek vor Einheit, ... **112**  
 Ordnung ab —

Judicium sensitivum nicht theoretisch: (da wir per vitium subrep-  
 tionis urtheilen) sondern praetisch. nicht das Urtheil der Sinne. für sinn-  
 liehe (verworrene) Urtheile auch bei Dingen, die wir nicht sehen.

35 E. Gemälde in Gedichten. — Das Gefühl der Sinne ist unterschieden:  
 je feiner unser Gefühl ist, desto mehr Vergnügen. Nicht auch Unlust  
 ausgesetzt (Welches ist besser? Stoiker — Epicuraeer) Es gibt 2 fehler-  
 hafte trügende Urtheile des Geschmaeks. Woher kommt das? E. asa

foetida riecht ihm gut: Mädchen, Kalkkohl etc. Der Geschmack ist nicht fehlerhaft, sondern das Urtheil dabei. Man denkt es werde dies lang angenehm sein. die persuasio betrügt oft aus Mangel an besserer Kenntniss — sonst heisst fehlerhaft bloß so viel als besonders: Er hat nicht so einen Geschmack wie andere. Der hat einen bessern 5

113 Geschmack als der; der / andere nachahmen will, um von seinem erborgten Geschmack Ehre zu haben, da verliert er Ehre. Glückseligkeit — Individuell. (Ich kann meinen Geschmack gegen andere halten, obs nicht ein verkehrter Geschmack ist) Vielleicht heisst dieser besondere Geschmack auch deswegen fehlerhaft, weil man ihm auch 10 ein moralisches besonderes Gefühl zutraut; daher heisst er unedel: der Geschmack selbst trägt also nie. ich empfinde stets die Lust oder Unlust, aber das Urtheil in Absicht auf die Dauer, in Absicht auf die Beschaffenheit seiner Natur kann fehlerhaft: in Absicht auf die Stimme vieler kann der Geschmack nicht fehlerhaft, sondern bloß nicht 15 gemein sondern besonders sein.

Sectio X. Die praesagitio verhält sich zur Praevisio wie die Memoria zur Phantasia. wo das Bewusstsein fehlt, fehlt so auch praesagitio und memoria, obgleich Praevisio und Phantasia ist -- Ahnun- 114 gen sind insonderheit bei solchen / Personen, weil sie nicht urteilen, 20 per vitium subreptionis. die Beklommenheit der Empfindung hält er für eine praesagitio des Verstandes.

612. hier ist eine sinnliche praesagitio die im gemeinen Gebrauch sehr oft vorkommt — Das meiste erwarten wir sinnlich. Den Aufgang der Sonne, durch keine praesagitio intellectualis — Thier erwartet 25 eigentlich nichts, sondern es sieht bloß voraus — bei Menschen wird die expectatio casuum similium durch Erfahrung sehr vergrößert. Indessen muss grosser Grad der Ähnlichkeit des expectati vor Irrtum schützen. Arzt bloß expectatio casuum similium, denn der China kann ich das Purgiren etc nicht ansehen, per lapsum memoriae ich 30 ahnte so auch ....

Pracsensio — bei jeder praesensio sind wohl sociae Mittel aber deshalb attendiren wir nicht stets auf sie — mache ich mir Mühe, die 115 socias zu suchen und das vorige mit dem / folgenden zu vergleichen, so ist praesumptio (ist parallel mit dem im Gedanken). wizzige Leute 35 schlechte praesagition weil sie nicht acumen genug haben

616 Dass die Menschen zu allen Zeiten so sehr auf Wahrsagen erpießt gewesen sind, kommt daher, weil das Zukünftige uns am



meisten interessirt, denn das vergangene ist vorbei und das Gegenwärtige verschwindet. Aus dieser Geneigtheit hat man falsche Mantik angenommen. Die Astrologie der Perser noch öffentlich unterhalten

617. Eulen, Hundheulen. Nachts allgemein Kometen Man muss  
5 seine Neigung aufs Künftige zähmen.

Sectio XI. Facultas characteristica ist eine Folge aus der Phantasie nach dem Gesetz der Association bringen Zeichen Sachen und Sachen Zeichen hervor. Sie ist insonderheit nöthig diese facultas zur Bezeichnung abstrahirter Begriffe. je weiter abgezogen, desto weniger empfunden wird / sie und die Zeichen werden diese Empfindungen er- 116  
neuern. Worte unterstützen die schwankende Fähigkeit der Seele, — sie erhalten die Aufmerksamkeit auf sehr feine Dinge E. Möglichkeit einer revocatio von etwas in unserem Gedächtnis. — Worte kann man mit Schrift bezeichnen, die mit den Tönen mitempfunden wird:  
15 schreiben ist also ein vermittelndes bezeichnen, es bezeichnet Töne (Worte) und durch Worte Sachen. Die Alten schrieben unmittelbar und mahlten die Zeichen hin: Dies war sehr mühselig (Char.). allmählig ward man inne, dass wir . . . Zeichen in unserer Sprache haben. Das Vermögen Zeichen zu erfinden, ist insonderheit den Wizzigen  
20 eignen, wenn viel Seharsinn dabei ist, so spielt man mit Zeichen E. Araber, Orientalische Zeichensprache — Galimathias. Indessen empfindet doch die Seele bei der Zurückfindung des Bezeichneten ein Vergnügen / weil es ihre Fähigkeiten nützt Die Dinge der Welt sind 117  
sehr in nexu und oft characterisiren sie einander.

25 620. manehmal geb ich mehr auf die Zeichen als Sache. oft kann ich mich symbolisch ohne Zeichen oder doch ohne besondere Aufmerksamkeit darauf richten. E. Begriff intuitus.

/ Zahl stellen wir symbolisch dar E. 500 durch das Zeichen 5 und 00 118  
E 500 Abschnitte in Par — Schachbrett.

30 621 Durch Illusion des Ingenii halten wir etwas vor ein Zeichen was es nicht ist — ist illusio E. Wörter verdrehen

622 nachdem man eine facultas phantasiae hat etc. E. Sprache lernen, man versteht eher als man redet eine Sprache: man erinnert sich eher der Sachen als Worte, weil jener Idee stärker ist.  
35 eher lesend als hörend verstehen, weil hier mehr langsame, mehr sinnliche Eindrücke.



623 E. Traumdeutung: wegen der Neigung der Menschen aufs Künftige, wegen seiner Begierden und wegen der Wichtigkeit hält man auch Träume nicht für vergeblich und dies Zutrauen ist sehr alt: Artemidor. der Wahn macht: man erinnert sich ihrer nur nach geschehenen Sachen — es können Gedanken von künftigen Dingen in 5 der Folge der Gedanken im Schlaf natürlich entstehen und also können ... Zeichen von Dingen auf die im Schlaf insonderheit eindrücklich werden E. ..., weil sie im Schlaf von andern nicht gehört werden.

2) die Menschen schieben oft das den äusseren Umständen zu, was 10 sie selbst thun. Weil man verdriesslich gestimmt ist, so hat man 119 Ärgernis — es kann ihnen auch die Disposition / des Leibes im Schlaf ärgerlich sein, und daher entstehen die Träume, die uns zur Behutsamkeit anmahnen sollten.

Wo aber die Ursachen zu fein, zu entfernt für uns: das kommt von 15 der Vielheit der herumschweifenden Gedanken ... die von ungefehr eintreffen.

Weil wir die Einrichtung unserer Seele nicht kennen, nicht wissen, wie viel Einfluss die Organe haben, und die Fähigkeit unserer Seele im Schlaf: so können wir dies nicht gewiss, sondern nur wahrscheinlich 20 — sie könnte im Schlaf einen grösseren Theil des Universi erkennen als sie durch die groben Sinne wachend empfindet — vielleicht schlafend feinere Organe, die sonst im Wachen übertäuscht werden, daher ohne Bewusstsein. — wir können also auch feinere entferntere Materie wachend erkennen — dies ist blos möglich. 25

Sectio 12. Jezt das obere Erkenntnisvermögen: dies meint der Autor wohl und scheint, da er keine Grundbegriffe festsetzt, sie aus dem vorigen abzuleiten — Es giebt einen zweifachen Sinn, den äusseren und inneren. Das Bewusstsein ein Accidenz da man sich seinen Zustand vel per repräsentationes vel per appetitiones vorstellt. Sonst 30 erkennt man Sachen durch Zustände, aber sie vorstellen indem man 120 erkennt, dies / ist eine besondere Fähigkeit: — Spiegel stellen sich nicht selbst vor — dies ist also ein Grundvermögen. alle Handlungen der Empfindung, praevision und Einbildung können ganz ohne dasselbe sein. 35

Empfindung. verschiedene Dinge rühren verschieden, machen verschiedene Vorstellungen in uns. Verschiedene Begierden: die ich nur durch den Unterschied der Rührung unterscheide. Ein Wesen

unterscheidet, wenn es durch seine Handlungen den Unterschied anzeigt.

Dinge unterscheiden (ist sinnlich) durch Unterscheidung der Dinge bloß durch den inneren Sinn.

5 Vieh nach unterschiedenen Rührungen unterschiedene Vorstellungen: unterschiedene Handlungen; nicht aber erklärt durch Unterscheidung — es hat nicht den innern Sinn sich seinen status representationis vorzustellen. Die Handlungen des Verstandes alle zusammen können aus der vorigen Fähigkeit zusammengenommen mit diesem  
 10 innern Sinn erklärt werden. einen deutlichen Begriff falsch erklären, in dem die Merkmale klar sind, wenn man etwas als ein Merkmal sich klar vorstellt, und dies, wenn er der ganzen Vorstellung bewusst ist, anders als einen partialen Begriff von dem Ganzen. — E. Tugend, was denke ich dabei also meine eigne Vorstellung zum Objecte des  
 15 Vorstellens zu machen — und denn deutlich. / Durch dies sind Urtheile 121 möglich und dadurch deutliche Begriffe und folglich des Verstandes.

Durch dies sind Vernunftsehlüsse möglich und dadurch vollständige Begriffe und folglich der Vernunft.

Denn deutliche Begriffe sind bloß durch Urtheile möglich  
 20 Denn vollständige Begriffe sind bloß durch Vernunftsehlüsse möglich und das Vermögen deutlicher Begriffe ist der Verstand und das Vermögen vollständiger Begriffe ist die Vernunft.  
 Der innere Sinn ist also das fundamentum der deutlichen  
 Begriffe und des Verstandes  
 25 der vollständigen Begriffe und der Vernunft.

Der Vernunftschluss ist ein fortgesetztes Urtheilen erst unmittelbar, hier mittelbar über Merkmale. — Die Phantasmata sind bloß durch die unteren Kräfte möglich E. Papagei — aus ihr, der Empfindung und dem inneren Sinn kann ich alles übrige zusammensetzen.

30 624 Dies Vermögen wäre nicht ein Grundvermögen, wenn es sich nicht auf die Grundkraft des inneren Sinns bezöge

625 abstrahiren und attendiren ohne inneren Sinn? Ja, aber alsdenn unwillkürlich — attendiren: die Erkenntniskraft mehr oder weniger darauf richten, nach dem unterschiedenen Eindruck der  
 35 Objecte — so attendirt und abstrahirt auch das Vieh / Hund hört auf 122 seinen eigenen Namen, noeh mehr wenn ihn sein Herr nennt, aber ohne dass er auf seinen eigenen Zustand attendirt, auf seine eigene Thätigkeit. Die willkürliche attention ist bloß durch den inneren Sinn

möglich und blos durch die willkürliche attention sind deutliche Begriffe möglich. Diese Kraft ist fast fremd und wunderbar: wie das möglich ist? Das Bewusstsein ist eine Grundkraft aus dem darnach beurtheilende Vernunft folgt. Es ist sonderbar? — die Vorstellungen können wir nicht weiter erklären. doch noch verwickelter ist das Bewusstsein 5 — Die Deutlichkeit ist die Klarheit des Merkmals als Merkmals und ist also die Klarheit des Begriffs durch ein Urtheil. ohne Urtheil ist eine klare Vorstellung verworren. — Die partiale Vorstellungen muss ich beim Urtheile als Merkmale des Ganzen ansehen. auf das Bewusstsein gründet sich also die Deutlichkeit. und Vernunftschlüsse ist mit- 10 telbar urtheilen: wenn ich ein Merkmal vor einen Sinn klar einsehe, so urtheile ich, wenn ich in diesem Merkmal einen partialbegriff klar einsehe, der ein Merkmal von diesem Merkmal ist, so ist dies ein Vernunftschluss, ein mittelbares Urtheil; ein Begriff der durch einen Vernunftschluss deutlich wird, ist vollständiger Begriff und Vernunft 15 gründet sich auf den Verstand und also auch auf Bewusstsein.

123 attentio und abstractio per distinctiones partiales sind auch ohne inneren / Sinn möglich, wenn ich die Erkenntnis mehr oder weniger auf eine Sache richte. E. Thiere oft auch Menschen unwillkürlich. — Die Handlung des deutlichmachens: ich gebe auf einen ganzen Begriff 20 acht und stelle mir die partial Begriffe klar vor als ein Mittel sich das ganze vorzustellen — reflectio, wenn ich mehr Merkmale suche, die sie zu deutlichen machen, nichts stets nöthig, oft wirds aus einem Begriff deutlich. auch nicht alle Merkmale hinlänglich, ich muss den Begriff den Merkmalen darnach compariren. Ein Mensch kann gut atten- 25 diren, ein anderer auch reflectiren — wenn er aber nicht ausgebreitete Aufmerksamkeit hat, weil ein ganzer Begriff sein soll, der deutlich wird, so wird er ein Grübler sein, nicht aber das Ganze einsehen — Zum Verstande wird ein grosser Grad 1) der attention erfordert weil es deutlich werden soll 2) phantasie: ich betrachte ein Merkmal nach 30 dem andern und muss das vorige leicht reproduciren — alsdenn vermag ich sie als Merkmale der Begriffe deutlich zu machen — Menschen mit Mangel des inneren Sinns (und der ist grösser als ein Mangel des äusseren) sind von Natur unterschieden. wird durch Übung grösser — bei manchen sehr fein, auch der feinsten Züge sich bewusst zu sein. 35 E. Dauer und Zeit — je stärker der habitus des inneren Sinnes ist, desto mehr abstrahiren sie vom äussern Sinn und sie werden zer- 124 streut. Die Abstraktion / ist vor uns ein vollkommen neu beneficium flebile.

632 E. Klar sehen einsehen und verstehen ist verschieden E. Rozfische klar sehen, aber nicht als Fisehe. Manchmal kann eine Sache unverständlich sein — Geschmack und Empfindung ist uns inconceptibel, wir können nicht die Merkmale zergliedern Autor 632 alles mögliche conceptibel — aber ein einfacher Begriff, der nicht notas partiales hat kann auch nicht deutlich sondern bloß klar sein. selbst das höchste Wesen, das diese Begriffe bloß klar hat, hat sie doch nicht verworren . . . , denn nicht alles was nicht deutlich ist, ist verworren: das zusammengesetzte wohl, aber das Einfache nicht. Das erste Princip wird also indemonstrabel sein E. Seyn: es gibt unzählig viel: setzt es seien 24 alsdenn ein jedes daraus und also gleichsam Definition aus Buchstaben. E. jeder Begriff hat eharacteristiea distinctiva und unsere Erkenntnis ist ein Gemisch von solchen einfachen Begriffen: die Philosophie ist schon weit gekommen, die sie herzählt.

634. Deutlich extensiv lebhaft (gibt schönen Verstand) je mehr unmittelbar klare eordinirte Merkmale einer in einer Sache vorstellt. davon ein jedes ein Grund der Deutlichkeit ist. aber intensiv, wenn ich in einem Merkmale forsche, das Merkmal mittelbar aufsuche, dadurch wird die Erkenntnis rein, tief und der Verstand tiefer. Frauenzimmer extensiv schönen Verstand / der Mann intensiv — Frauenzimmer Verstand also nicht tief machen wollen, sondern schöner. bei Männern ist die Schönheit Nebensache, die Tiefe die Hauptsache. Zuerst extensiv (E. Schule nicht Philosophie, sondern viel Charakteristika) darnach intensiv.

Diese ausgebreitete Deutlichkeit hat eine Ähnlichkeit mit der ästhetischen Lebhaftigkeit. Unterschied: diese wird auch klar erkannt.

635—37 ein schöner Verstand der die lebhafteste Deutlichkeit hat E. Frauenzimmer: Tiefsinn erfordert die Aufmerksamkeit protensive fortzusetzen: bis ich ein Merkmal finde, das erstes Merkmal wird etc. Diese Fähigkeit ist nicht jedermanns . . . Sachen von allen Seiten zu betrachten, aber ein Merkmal aufrecht zu erhalten. Die Einerleiheit ist der Seele schwer wegen ihrer Neigung zur Veränderung. Sie erfordert eine willkürliche grosse Attention.

638 distrahere wenn durch viele klare Vorstellungen die Klarheit einer einzigen verhindert wird: — Menschen zerstreuen sich so willkürlich, wenn eine Idee oft in die Seele zurückkommt. so distrahiren Tobak, Kamin, Bach, Mühle: wo die Mannigfaltigkeit dessen, was vor mir ist, eine Reihe unwichtiger Gedanken bei mir erzeugt. Man ruht sich aus, nicht indem man nichts denkt, sondern indem man sehr viel



denkt: wenn ich wirklich tief denke, so denke ich wenig, ich abstra-  
 126 hire / mit vieler Mühe, um einiges klar zu machen. Dieser conflictus  
 der Thätigkeiten der Seele, die so wohl extensiv als intensiv viel  
 denken will, macht Mühe. Die meiste Thätigkeit erholt die Seele am  
 meisten (daher das Schlafdenken wahrscheinlich) Das Distrahiren ist 5  
 angenehm und nothwendig: so distrahirt grosse Gesellschaft (wenn ich  
 unter tausenden bin, so bin ich recht allein Addison) da ist man  
 noch freier allein, als in der Einsamkeit. — Zerstreut nennt man den,  
 der fast extra se raptus ist, der vor einer innerlichen Vorstellung das  
 äussere nicht attendirt: Das Ähnliche mit dem (wahrhaften) Zer- 10  
 streuten hat ihn so genannt, der eigentlich heissen sollte: er ist nicht  
 bei sich. — Im besonderen Verstande muss man sie verhüten:

am 1sten, weil uns alsdenn die protensive Aufmerksamkeit mit der  
 Zeit unmöglich wird

am 2) weil es zu ungelegener Zeit ist — ex animae collectione gehe 15  
 ich stufenweise zur Abstraction nicht auf einmal, sonst ist gemein-  
 lich vergeblich. Die Nebenideen geben die meisten Stoffe. Die collectio  
 befördert die abstractionen.

639 Gebrauch des Verstandes ist eine Fertigkeit nicht blos  
 Fähigkeit. naturaliter minor, der noch nicht die Fertigkeit hat (wird 20  
 vom civiliter minor unterschieden: mancher civiliter minor kann  
 127 naturaliter major sein und vice versa) Einfältig notabiliter / minor,  
 obgleich aller Anlass zur Cultur gewesen ist. — Unwissend ist nicht  
 gleich einfältig, sondern der keine Fertigkeit hat. Manche unwissende  
 haben viele Fähigkeit — man kann einfältig werden, wenn man seinen 25  
 Verstand lange nicht gebraucht hat. sich zu Vorurtheilen gewöhnt.

Sonst ist einfältig in nobler Bedeutung das natürlich schöne, was  
 nicht nachgeahmt ist, im Umgange, Gesieht, Bau etc eine gewisse  
 Leichtigkeit, die die Natur ist, nicht künstlich und die rührt weit mehr.  
 E. Chrysostomus Demosthenes und blos grossen Geistern eigen. naïve 30  
 ist eigentlich diese edle natürliche Einfalt. delirium. verrückt, zeigt  
 nicht den Mangel des Verstandes an, sondern die falschen Gründe  
 der Sinnlichkeit: da phantasmata so gross sind wie alle sinnlichen  
 Empfindungen.

mente captus (kann gute Sinne haben) daher ist verrückt . . . Er 35  
 kann

1) aus falschen Grundsätzen richtig schliessen, je mehr er richtig  
 schliesst, desto grösserer Narr.

2) wenn er aus wahren Grundsätzen falsch schliesst, so ist dies eben kein habituelier Narr, sondern von ungefähr oft: Bed ... (nach Versailles verbannt) lässt man ihm den Willen (widerspricht ihm nicht) lässt man ihm den Wahn, so kühlt sich seine Einbildungskraft ab.

### Sectio XIII.

Ratio ist kein Grundvermögen, weil es bloß mittelbar urteilt und also aus der Urteilskraft, dem Verstande erklärt / werden kann. 128 Vernunftschluss ist ein mittelbares Urteil. E. Körper ist theilbar, weil er zusammengesetzt ist und der daraus entspringende Begriff 10 ist vollständig wenn wir selbst die Merkmale daraus erkennen. Dieser vollständige Begriff ist ein fortgesetzter deutlicher Begriff und die Vernunft ist also ein fortgesetzter Verstand. Autors Definition durch nexus (oder vielmehr relatio respectus) ist entweder Verknüpfung, wenn das praedicat ein Merkmal praedicirt oder eine Entgegen- 15 setzung. Das Urteil erkenne ich durch nexus nicht deutlich (nicht durch klares Merkmal) obwohl das Prädicat klar: den nexus kann ich bloß durch Vernunfturteile deutlich einsehen und höher ist unsere Kraft nicht als Empfindungsbegriff, Urteil, Schlüsse; das folgende ist bloß eine Kette von Schlüssen. Die Definition des Autors ist ein wahrer 20 Satz von der Vernunft, aber nicht ganz bestimmt im Wort nexus.

ratio est facultas mediate judicandi.

Analogon rationis (bei vielen qualitas occulta) alle untere Erkenntniskräfte sofern sie auch den respectus der Begriffe einsehen.

facultas cognoscendi inferior quatenus respectum idearum (sed confuse) perspicit. est analogon rationis also formal unterschieden von ratio.

/ Nach dem Gesetz der reproduction bringt etwas den Begriff vom 129 vorigen hervor, oder es wird dies ein Merkmal; aber ein Thier ist sich dessen nicht bewusst. (Ein Mensch konnte eben dasselbe anstellen, 30 aber mit Bewusstsein) So wird die phantasie ..., so wohl die phantasie als Gedächtnis. / Das Vermögen ohne Bewusstsein zu urteilen ist 130 analogon intellectus.

641 memoria intellectualis memoria sensitiva ist bloß comparativ. etwas intellectuelles muss stets beym Gedächtnis sein und Bewusst- 35 sein. aber es ist entweder grösser oder kleiner. memoria personalis weil wir ganz ohne die selbe Erinnerung des vorgehenden Zustandes gleichsam unser Selbst verlieren; wir bleiben kaum als dieselben Per-

sonen. die Einerleiheit schwindet hier ohne Bewusstsein. In unserer künftigen Welt werden wir blos durch reproducirte Ideen urtheilen und hätten wir bei dieser reproduction nicht das Bewusstsein, dass wir sie gehabt haben, so wären wir gleichsam neue Wesen. Das meiste intellectuale ist auch rationale.

643. unvernünftig: eigentlich was wider die Vernunft ist. hier: was durch den Verstand aber doch nicht durch Vernunft. also unordentliche Urtheile, E. euilibet subjecto etc. in se E. einfache Urtheile, vor uns, wo wir nicht blos nicht weiter zergliedern können: so wie die simpliciter apprehensiones die auch nicht ein materiales Urtheil werden können, unzergliederliche Begriffe sind

644. wo die respectus der Begriffe durch notiones internas erkannt werden können, das ist nicht ausserhalb der sphaerae aller Vernunft. manche ausserhalb der sphaerae menschlicher Vernunft. E. Geheimnisse sind Urtheile nicht Schlüsse.

131 / 645 Je mehr Handlungen der Vernunft d. i. Vernunftschlüsse man haben kann:

die entweder extensive eine ausgebreitete Vernunft durch die Menge coordinirter Schlüsse

oder intensive eine tiefe Vernunft durch die Menge subordinirter Schlüsse. wenn diese Reihe der subordinirten Schlüsse auch deutlich ist, so ist sie gründlich. Zwischen extensiv und intensiv kann ich eigentlich nicht von besseren Schlüssen reden, weil sie nicht völlig homogenea sind.

646. Die Vernunft wird verderbt, wenn man die Handlung des analogon rationis vor rationalis hält. Wir kennen oft nur durch mittelbare Merkmale ohne uns deutlich bewusst zu sein. Wenn man gewisse Urtheile vor Schlüsse und deswegen etwas vor wahr hält, so irrt man. E. in Sprichwörtern Je mehr falsche Verstandesurtheile in majore angenommen werden desto mehr falsche Schlüsse und Verstand verderbt E. falsche Religion. also um sie zu verbessern, so hüte dich vor beiden: je allgemeiner die letzten falschen Schlüsse sind, desto mehr verderben sie. E. die Infallibilität des Papstes. Man erkenne, ob man 1) viele erweisliche Urtheile für unerweislich angenommen hat 2) ob man gern allgemein schliessen will.

648. Die absolute Grösse jeder Kraft und die Proportion einer zur andern, machen den specifischen Unterschied aus. Ein munterer Kopf, dessen Erkenntniskräfte gross sind. — Das Gesicht scheint sehr

einfach bei den Menschen zu sein und doch / die proportion der Mus- 132  
keln macht es individuell. — und so auch die Seelenkräfte. Grösse des  
Verstandes ist stets gemeinsam mit Vernunft; aber Gedächtnis ist  
besonders — Bei den Kindern gross, weil sie Worte aus Neuigkeiten  
5 lernen etc, die durch Sachen auch nicht verdrängt werden, weil sie  
wenig Verstand haben. also Gedächtnis und Verstand antithetisch,  
aber wer sehr schlechtes Gedächtnis hat, der wird auch in den übrigen  
Kräften schlecht sein etc. Im Witz muß es prompt sein etc, bei der  
praevision muss es lang sein etc Es ist also eine Grundlage aller Fähig-  
10 keiten, weil wir ohne es stets neu wären.

649. Objekte sinnlicher Empfindung, da wir zu denen mehr Nei-  
gung, Aufmerksamkeit, ja selbst feine Sinne haben, sind .....  
E. Experimentalphysiker (nicht aber Spekulatoren) Reisende: man  
kann dies verderben, wenn man blos an Spekulation gewöhnt E. Scho-  
15 lastiker: daher in den neuen Zeiten mehr Erfahrung — Maxime: nicht  
ohne Erfahrung trauen. hingegen die empirischen ingenia sind oft  
wieder nicht von grosser tiefer Einsicht. Die Experimentalphysiker  
sind aber stets gute Theoretiker. Was Kepler gefunden wusste Newton  
zu brauchen.

20 Historie setzt ingenium empiricum voraus daher aufmerksam  
auf alle Umstände (E. ...) Er muss viel Erfahrungen gehabt haben  
und jede mit ihnen vergleichen, / durch Vernunft im Gedächtnis 133  
behalten (aber ohne Vernunft sinds blossc Fabeln.).

poetica Dichten ist nicht blos Verse machen, sondern auch  
25 Philosophische Hypothesen. Mahlerey. es setzt ingenium empiricum  
historicum voraus. man setzt blos schon gehabte Ideen auf neue  
Art zusammen, daher auch eine leichte phantasie. Witz simul divi-  
natio, empirie, und Gedächtnis, ingenium.

critic ist die nutzbarste, die am nächsten praktisch. (aller Witz  
30 ohne die Empfindung des Guten ist nichts) muss fein, richtig, mit dem  
analogon rationis verbunden sein. So fern auch der Critiker ein fei-  
neres Urtheil so fern alle feine Fähigkeiten. E. feine Phantasie.

philosophie: sie erfordert insonderheit Verstand und Vernunft  
bei ihnen ingenium empiricum. — ingenium rationale, acumen und  
35 dies scheint der höchste Grad zu sein.

946. usus rerum sunt etiam rerum fines. ist ein alter



## Aus einer anderen Fassung

## §§ 593—644

134 / Dass diese Phantasien ganz klar sind, kommt vielleicht daher, weil sie die einzigen in der Seele sind, daher werden sie vor sinnliche Empfindungen angesehen. Oft enthalten die späteren und ernstlichen eine Eindrückung des Abdrucks des Materialen weil sie durch keine neue aufgebraucht werden. Gewisse Träume sind sehr gemein: ... Aufmerksamkeit.

Die Zustände der Seele im Schlafe erschöpfen nicht die Träume. Wir können klare Vorstellungen haben, die wir nicht wissen und deswegen denken sie seien nicht gewesen — Es giebt eine Art von Schlaf, da schlafende Personen gewisse willkürliche Handlungen gemäss ihren Phantasien vornehmen. Dass sie schlafen zeigt ihr Mangel der Empfindung (E. eines der bloß Gefühl hatte und gar nicht Bewußtsein) und daraus, dass wir uns, wenn wir aus einem tiefen Schlaf erwachen nicht erinnern können, so folgt nicht, dass wir damals dieses nicht bewusst gewesen seyen. Der tiefe schläft kann am vernünftigsten denken, der vorige Gegenstand fällt weg.

b. denn dabei sind weniger Behinderungen als im Wachen dieses sein vernünftiges Denken scheint also ein grosses Wunder zu sein. 20 viel fremdes stürmt auf sie, dagegen sie M ... anwenden muß. Objectio: es ist auch möglich, aber was möchte dies nützen? e) jeder Gedanke an den Nutzen ist bedenklich, es kann ihre gemeine Thätigkeit 135 so fordern: Gott müsste also besonders dies / verhindern wenn das ohne Ursache.

2) ihr Nutzen kann unbekannt sein — also sind die grössten Erfindungen des Tages bloss Reproduktionen der Nacht vielleicht kann der Tod diese Historie des Schlafes erwecken.

Phänomen. ein Kind kann nach dem Schlaf besser . .

Wie kommts denn, dass die Träume abgeschmact sind, weil sie heimlich ... die Seelenkraft in der höchsten Aktivität, aber sie ist über jeder ... viel erinnernde doch per legem associationis verbundene Dinge streiten b) weil man sie nicht ganz verknüpft vorbringt. E. Magendrücken aus Stillstehen des Bluts) ... Unsere Seele im Schlaf ist ein Rätsel — Notwendigkeit des Schlafes aus dem Körper? 35

Schlafwanderer: die Organen der Lebensgeister mögen ... sein, aber bloß die Organe der willkürlichen Handlungen frei, oft ist auch eine

und die andere sinnliche Empfindung frei, bei den meisten das Gefühl frei, als der grösste Sinn; der am stärksten wirkt, weil E. das Sehen und Hören nicht das geringste sonst bewegt. Daher gehen Schlafwandler richtig wegen der Richtigkeit des Gefühls und der Phantasie.  
 5 Mittel davor: nasses Tuch vors Bett gelegt — Sonst auch Namen, weil wir darauf als unser selbst am meisten achten. Medicinisch sehr schwer zu bestimmen.

Phantasie: unsere Seele kann durch angestrenzte Aufmerksamkeit so klar denken etwas sich vorstellen, dass sie eine sinnliche Emp-  
 10 findung nachahmt. Wer die Fertigkeit hat dies zu vermischen / ist 136 Phantast. fast ein jeder Mensch, der die Ideen (der Schönheit) nicht empfindet, sie sich (z. E. an andern Personen) vorstellt, die diesen ähnlich ist. Original besser Man nennt aber die blos Phantasten, die blosse Chimären vor sinnliche Empfindung halten  
 15 E. Mörder sieht den ermordeten, Gespenster. Der Fehler liegt nicht am Verstande, sondern Einbildung, die so erhöht ist, dass sie der Empfindung des Wahns gleich kommt: er mag Engel verstanden haben. Manche sind in einzelnen Stücken Phantasten: Hypochonder.

Man henge also nicht gar zu lang einem Objecte mit Anstrengung  
 20 nach, insonderheit den Chimären. E. Erscheinung, Gram. verrückter ist ein habituelter Phantast (Träumer, Phantasten, Verrückte) leidet nicht am Verstande. Poeten und Mahler können es werden, insonderheit die erregbaren.

Mittel Curiren (logisch) Engelländer curiren auf der Akademie zu  
 25 Bedlam, dass sie ... lassen: sie lassen die Ideen obscuriren per diuturnitatem

### Sectio VIII

Alle Begierden und Handlungen gründen sich auf die praevision. Wie kommen wir auf die Idee der Zukunft? Wir stellen sie undeutlich  
 30 durch den Verstand, durch Urtheile deutlich, vollständig durch die Vernunft: durch Vernunftschlüsse vom 1<sup>sten</sup> 2<sup>ten</sup> und 3<sup>ten</sup> Grad vor: sie ist nicht selbst Vernunftschluß, sondern folgt daraus. Je mehr Vernunftschlüsse desto vollständiger der Begriff — desto tiefer der Verstand, desto / schöner, je mehr mittelbare Merkmale. 137  
 35 Der Grund von dem allen ist der innere Sinn. analogon rationis

1) analogon intellectus folglich ein analogon facultatis judicariae sive judicii, das blos Dinge unterscheidet, ohne des Unterschieds der

Dinge sich bewusst zu sein: Ochs kann nicht den Unterschied der Dinge erkennen und urteilt also nicht — sie unterscheiden bloß praktisch nach den verschiedenen Empfindungen: Möglichkeit dies analogon. Auch der Mensch handelt so, wenn er in Gedanken ist, er unterscheidet, ohne sich dessen bewusst zu sein.

2) analogon rationis: man kann etwas vermittelst eines Mittelbegriffs erkennen, ohne sich des Mittelbegriffs bewusst zu sein. Ein Kind sieht aus den Minen des Vaters Zorn, weil diese sonst besänftigt gewesen. So handelt der Mensch gewöhnlich, ob er wohl Vernunft hat, doch bloß aus der analogia rationis. Schiffer hütet sich aus Erwartung des Künftigen, also per analogiam rationis. Sperling dijudicirt, nicht aber judicirt. —

acumen sensitivum ingenium sensitivum (nicht aber memoria sensitiva: das wäre contradictio in adjecto) praevisio sensitiva (nicht aber praesagium sensitivum) iudicium sensitivum per dijudicationem, dijudicatio sensitiva analogon rationis ist sonst eine Zuflucht der Unwissenheit gewesen qualitas occulta. jetzt bestimmt. das Gedächtnis kann aber intellectualis et rationalis sein.

138 / 641. Persönlich. Die Pythagoreer glaubten ein Mensch könne wohl schon in der Welt gewesen sein. diese waren darnach zwar ebendasselbe Subject, nicht aber Person, weil sie sich nicht ihres vorigen Zustandes bewusst waren. Providentia ich kann etwas sensu perspiciren: intellectualis wenn man sich dessen bewusst ist.

642 affirmativ nota notae est nota rei ipsius. negativ repugnans notae repugnat rei ipsi.

643 unvernünftig. was an sich mittelbare Merkmale hätte, aber nicht durch diese Merkmale konnte erkannt werden. dies ist aber ein Widerspruch, folglich ist jedes unvernünftige unmöglich. E. Mannheit Gottes

644 Wenn das Prädicat vermittelst Mittelbegriffe kann erkannt werden, aber nicht aus einem ....

### Fortsetzung der ersten Fassung

#### Sectio XVII.

139 / froher ist es von den lebhaftesten Affekten wegen des Kontrastes z. E. junger Prediger — Ruhe ist deswegen bloß schmackhaft E.

Landleben, es gehe Arbeit vorher, blos der Prospekt auf Freiheit belustigt.

683 Die Vorsehung gab fürs Übel die Hoffnung und Schlaf. Hoffnung sieht stets aufs Künftige, da dies neue sehr interessant ist, so ist  
 5 die Hoffnung eine von den grossen Freuden in der Welt. Etwas Vergangenes ist uns blos angenehm um künftiger Folgen willen — Unser Herz ist stets hoffnungsvoll — Je mehr man sich einer Kraft etwas zu leisten bewusst ist, je grösser wird die Hoffnung, Zuversicht. je mehr fehlgeschlagen etc. Muth der beherzt . . . . . ist nach dem Grade  
 10 der Zuversicht. Kühnheit je grösser Zuversicht etc.

684 Ehre ist ein Grundgefühl und das Fundament eines Grundtriebes, denn sie ist

a) nicht das eigennützige Gefühl, daher die nicht ehrbegierig sind, die eigennützig denken.

15 b) nicht unser eigenes Urtheil von uns zu verifieiren. denn wir nehmen es auch, wenn man auch weiss, dass man sich irrt. Ja man nimmt die Ehre am liebsten, die man nicht verdient.

Die Vorsicht hat zu mancherlei Handlungen verschiedene / Gefühle 140 und verschiedene Beweggründe: der Mensch aber handelt nach diesen Beweggründen nicht = ob wir woran mittelbar oder unmittelbar  
 20 Lust haben, ist zu unterscheiden.

Malevolentia etc. ob's uns möglich sei ein wirklich angenehmes Gefühl an einem wirklich bösen zu haben?

Responsio: das böse an sich wirkt Unlust, wenn es aber ein Mittel  
 25 zu Gutem ist so ist es erfreulich — es ist also immer Freude über ein Gut mittelbar — jedes Unglück des Nächsten rührt uns mit Unlust: aber gewisse Nebengriffe können es voll Lust etc: ja man kann sich von gar keinem (nicht vom Teufel) einen Begriff machen, dass für ihn das Unglück unmittelbar Lust hat — oft ist blos Neuigkeit der Grund  
 30 der Lust dabei E. Grausamkeit der Kinder.

Liebe über Vollkommenheit — man liebt auch lebloses (Engländer den Pudding, Rinderbraten Faro) alsdenn ist kein Affekt (es fehlt ihr der Character des Affekts) Liebe als Affekt geht blos auf belebte Wesen — (improprie bei Thieren, weil man sich tacite ihr Bewusstsein  
 35 voraussetzt und dies ist also eine durch Unverstand des analogon gehabte Liebe) und also auf vernünftige Wesen. Man muss uneigennützig lieben. nichts als die Vollkommenheit: wenn es ein reiner Affekt sein soll: sonst wenn wir . . . . .



- 141 / amor complacentiae (Wohlgefallens) E. über Gottes moralische Qualitäten.

Amor benevolentiae (Wohlwollens) einem Gutes wünschen.

Der wahre Affekt der Liebe ist eigentlich über moralische Eigenschaften: moralische Schönheiten. Der Affekt von Freude über moralisch erhabene Vollkommenheit heisst Ehrfurcht, ohne Affekt ist Hochachtung: diese letzte Rührung ist vielleicht mächtiger als Liebe. Das unmoralisch Schöne (E. Wiz etc) macht Wohlgefallen nicht Liebe.

amore benevolentiae sollen wir alle Menschen lieben E. auch der Richter den Missethäter. 10

amor complacentiae muss aber nicht vor jeden zum Affekt werden.

Dankbarkeit ist ganz uneigennützig Liebe, blos wegen der Vollkommenheit, man schätzt nicht den Nuzzen, sondern das Gemüth des andern der es gab.

Mitleiden ist eine Mischung des angenehmen und unangenehmen — 15  
ja es kann auch blos bei solchen sein, die unangenehmes haben, folglich bei Gott nicht; wir schreiben's ihm zu, weil es unter den schönen Affekten vor uns der edelste ist: ob er gleich wirklich oft ohne Regeln ist, als ein Instinkt ohne Grundsätze.

Gunst, Gewogenheit sind einerlei: blos Complimente. 20

§ 685. Über etwas vergangenes betrüb ich mich gar nicht, sondern stets, ob futura consequentia. Das Gegenwärtige nicht, denn es ist ein ...

- 142 Reue ist die grösstmögliche Betrübnis: denn sie ist über / Unvollkommenheit in ihm — in seinem Zustande: und wenn es über moralische Eigenschaften, als die höchste Stufe der Menschheit ist, so ist auch die grösste Unvollkommenheit: Der eigne Tadel ist der ärgste; andere können Thoren sein. Wenn die Reue über das Vergangene alle Aufmerksamkeit aufs Künftige verhindert ist sie absurd. Dadurch kann man blos seine ... ungeschehen machen, wenn ... 30

686. Schrecken (wegen der Neuigkeit) sehr grosse Stärke, mehr als der längste Harm. Desiderium etc die Zurückwünschung dessen, was man gehabt hat. Hier ist Sehnsucht und die ist oft ein starker Affekt. Ekel entweder Überdruß oder Misvergnügen wegen des Verlustes der Reinigkeit: (je mehr Neigung zur Reinigkeit) dies ist nicht Affekt: als ein Affekt ist es die unangenehme Empfindung des Hässlichen und ist ein ganz besonderes Gefühl 35

687. Scham. E. des Philosophen der in einer Disputation vor Scham starb. Schamhaftigkeit wegen der Geschlechterneigung E. nicht nackt zu gehen. dies beruht nicht bloß auf Ehre, sondern ist ein Instinkt entgegenesetzt: die thierische Geschlechterneigung (Cyniker wollten die 5 Gegensätze niederreißen.)

1) die wilden Affekte zu zähmen

2) Verfeinigen.

/ Je mehr Scham, je mehr Ehrbegierde, desto weniger etc. Georgi . . . 143  
eine . . . vitae) Mitleiden als Liebe ist angenehm, als Trauer unan-  
10 genehm. Mitleiden als Affekt pflegt sehr schwach zu sein: sehr blind.  
Richter müssen ohne Mitleid, ganz kalt sein, bloß allgemeines Wohl-  
wollen. Es sollte (Stirbenproject) 2 Gerichte geben: eines strenge poli-  
tische Richter, das 2<sup>te</sup> moralisch menschliche Richter — Stoiker in  
seiner Tugend kann kein Mitleid in Anschlag bringen: Hass wegen  
15 moralischer Vollkommenheit: bloß um persönliche Qualität. E. der  
Soldat hasst nicht den Fremden sondern sein Geschütz: Neid nicht  
über jedes Gut. Manche solche Neigung ist physiologischer (nicht mora-  
lischer) Affekt E. jemanden glücklich zu sehen, der mir gleich ist, da  
ich traurig bin: diess ist nicht moralisch, weil es bloß aus der Opposi-  
20 tion klar wird. Begehre ich aber des andern Unglück um mein Glück  
zu erhandeln, ist es Eigennutz und Lieblosigkeit nicht Neid. Neid der  
das Unglück des andern will, bloß um sein Unglück in kleines oder  
Glück in grosses Licht zu setzen. Denn ist er unmoralisch und sehr  
hässlich wegen des kleinen Beweggrundes. (auf Glück mehr zur . . .)  
25 der das allgemeine Wohlwollen überwindet Zorn. je ehrgeiziger er ist,  
desto mehr etc je mehr er unerwartet ist etc. weil Belei/digung eben 144  
eine Handlung wider die Ehrbegierde ist. alle Orientalen, Chinesen  
sind sehr eigennützig, sehr kalt, sehr gelassen. Japaner, Tartaren an-  
fahrend — Zorn kann ausarten in Hass, wenn er abgekühlt ist und  
30 doch die Ursache desselben bleibt. Diese Leute sind sehr zu fürchten  
— Die beim Zorn blass werden, sind auf der Stelle zu fürchten, weil  
die Blässe anzeigt, dass sie die Folgen der erwiederten Beleidigung  
übersehen und also eine Entschlossenheit zur Rache anzeigt. Man  
bringe ihn zum Sprechen etc nicht bloß wegen der Aufmerksamkeit auf  
35 das symbol wird der Zorn klein, sondern auch... wird jemand  
roth . . .

688. Fürs Wunderbare scheint der Mensch eine Neigung zu haben:  
die Annehmlichkeit kommt von der Neuigkeit her, die wenn sie nur

wahr ist, unsern Gedanken ein grosses Feld aufschliesst. E. Haselquist in Egypten Schlangenbeschwörer. Neubegierde ist Instinkt, weil Neuigkeit kein Grund ist etc. sie kann absurd werden, wenn alle andere Beweggründe postponirt werden E. Epiktets Lampe. Melancholius wenn seine Empfindung ausartend wird, ist schreckvoll, sie wird hier wirklich Unsinn. Die so sehr gefährlich, weil ihre Beleidigungen spät gerochen werden, können mehr Anstalten machen, sind Rasenden gleich.

145

## / Seetio 18.

Der Name ist ungewiss: untere heissen oft Bewegursachen deren man sich nicht bewusst ist. E. bei Thieren

1) da man sich der Beweg-Ursache nicht bewusst ist. also obere, da man der Bewegursache selbst bewusst ist.

2) die Bewegursache d. i. nicht wenn das Object selbst gut ist, sondern wenn etwas bei der Zergliederung eines Objects gefunden wird, was aus etc. dies ist ein Merkmal, dass die Sache gut ist, und die ist eine bewegende Ursache — sonst begehre ich auch unmittelbar (ohne Bewegursache) E. ich begehre Kälte, wir begehren vieles unmittelbar E. den Hunger zu stillen (nicht blos die Kälte beseitigen, sondern die Ersezzung der Kräfte) und auf diese Bewegursache. . . eine vernünftige: in so fern wir uns ihr selbst bewusst sind: und nach dem Sprachgebrauch heisst voluntas volendi wollen, da man etwas begehrt und sich des Begehrens bewusst ist (nicht stets dass man sich auch der Bewegursache bewusst sei). Beweg Ursachen sind notae die Vorstellungen zu begehren: motiv Bewegungsgründe, insofern man sich ihrer bewusst ist. Der Geizige hat eine dunkle Vorstellung vom Nutzen des Geldes.

Der Autor hält volitio et nolitio blos auch vor das Bewusstsein der Beweggründe.

692. Mensch hat stets impurae, stets sensitive unter den Beweggründen. alles endigt sich im Gefühl. Mitleiden hat sehr viel sensitives.

146

/ 693 Diese lueta setzt nicht 2 wesentlich verschiedene faeultates voraus, sondern eine Verwirrung in den Vorstellungen nicht 2 Begehungsvermögen, sondern Ursachen . . . Ursachen sind verschieden. Eine jener Bewegursachen ist richtig (als Gefühl). Die Urtheile irren, da man die Sache nicht aus allen Folgen betrachtet, weil das nur blind ist.

Verstand ... Gute. Sinnliche Urtcile apparent. E. das apparente Gut ist an sich wahrhaftig gut, aber nur als Folge, die aber blos der Verstand betrachten kann, ist sie nicht gut: Jede Objecte der facultas appetitiva sind gut. Zieht durch alle Organe. Vergnügen rechnet gut.

5 693 Die Menschen haben die grösste Disharmonie, weil

1) der Verstand nicht genug excolirt wird.

2) das Gefühl ist gar zu stark geworden — aber durch die Verstärkung des Verstandes und Zähmung des Gefühls kommt die schönste Harmonie zu Stande E. Mässigkeit, Keuschheit etc. könnten alsdenn  
10 angewöhnt werden, aber da alsdenn die Triebe so regelmässig den Verstand müssig liessen, so würde keine Tugend statt finden, die durch Grundsätze in dem lucta sich zeigt. Dem Verstande das Übergewicht zu geben ist sehr schwer, / weil 1) der Verstand durch abstracte Theil- 147  
begriffe schwächer und 2) die Triebe stärker sind. Man muss also auf  
15 den Verstand grosse Attention brauchen: Kazzc im La Motte.

Glücklich der von Natur eine Harmonie hat: alsdenn sind die Folgen mehr nothwendig.

694. Zu jeder Handlung in der Natur gehört Zeit E. zur Schwere: sie ist oft nur unendlich klein. es gehört auch eine Zeit dazu, dass Vor-  
20 stellung zur Bewegursache wird noch mehr zur appetitio plena und so giebt auch blos die Zeit oft das Übergewicht der Bewegursache, blos daß mehr das purum impulsivum ...

695. wenn sie ein Grund eines vollständigen oder unvollständigen Wollens sind. die letzten sind Gründe der Entschliessung, jene der  
25 That. volitio antecedens nach Gründen eines unvollständigen Wollens ist eine Entschliessung. sie geht auch ordentlich voraus und daher heisst sie eine vorhergehende Willensneigung: ein jeder unzureichender Beweggrund ist ein wahrhafter Beweggrund eines partialen Begriffs im Object: denn wenn jeder partialbegriff nicht ein solcher wäre, so  
30 wäre das ganze auch keine Bewegursache — Dieser unvollständige Wille ist auch bei Gott, aber keine Unvollkommenheit, / sondern ein 148  
Theilbegriff von seinem ganzen Willen. insofern wir uns den ganzen nicht vorstellen: der hat wirkliche Beweggründe, wirkliche Entschlüsse, aber nicht Ausführung.

35 bei Menschen, aber nicht bei Gott ist oft das praesagium fallax und bei ihm ist volitio completa und Ausführung also stets zusammen. seine voluntas consequens trägt nie: aber bei Menschen, daher wird auch voluntas consequens nicht so bestraft als That selbst.



696 E. eines Erbsehaft annehmen.

697 tentat E. Stoiker ihre Kräfte mit der Tugend. In den letzten Klassen der Schule sollte man proben: connumerat der endlich sagt, quod melius.

698 schlaffe Seelen: die schwaches Gefühl haben an Lust und Un- 5  
lust. Triebfedern allein machen nicht activ: sondern erst das Bewusst-  
sein der Kraft. Das weibliche Geschlecht hat eben so viel Triebfedern,  
daher achten sie das edle an Männern hoch (aber sie sind sich ihrer  
Schwäche bewusst). nicht alle Menschen sind entschiedene Demoeriteer  
und Heraeliteer. allein es ist doch ein Unterschied unter Menschen. 10  
Einigen ist die Natur schwarz, andern lachend. — Die wahre Gesund-  
149 heit ist fröhlich: stete / Betrübniß ist eine Art Wahnwitz: der semper  
hilaris ist activ. denn Hoffnung vertreibt die Traurigkeit. folglich  
niedergeschlagene wenig Zutrauen auf die Kraft.

freundlich sein lässt sich nicht leicht lernen: Serarii Bueh ist nur vor 15  
schon freudige Menschen. je feiner indessen das Gefühl, desto mehr  
Übel, indessen auch lebhaftere Freude. nachdem ein Gemüth eine  
geringe protension der Aufmerksamkeit: so desto biegsamer. Leicht-  
sinn ist der Mangel der protensiven Aufmerksamkeit. firmus entweder  
eine starke intensive und protensive Aufmerksamkeit auf die Bewe- 20  
gungsgründe: so wie jenes nicht immer gut, so auch dieses: die Bieg-  
samkeit muss nicht den Kindern angewöhnt werden, ohne Beweg-  
gründe: alsdenn wird es erbittert, hart etc. Kinder sind im rechten  
Verstande schwerer zu biegen (nicht durch Prügel) weil die Aufmerksam-  
keit auf das gegenwärtige sehr gross ist: und da es vom Künftigen 25  
keinen Geschmack hat, so sieht es auch nicht die Bewegungsgründe,  
die es nicht fühlt — blos durch grosse Liebe, die man sich zu erwerben  
suehe. Ein biegsames Gemüth ist also eine Fähigkeit, Bewegungs-  
gründe bei sich gelten zu lassen, je feiner diese sind, desto biegsamer. —  
150 bei Kindern ist sie / sehr gut, bei Männern ist sie die lächerlichste 30  
Schwachheit, denn sie zeigt eine Schwäche der Grundsätze an, und in  
dem Verstande ist Eigensinn recht gut; nach seinen Grundsätzen han-  
delt man am meisten und schwersten (wenn sie irren, so ist es hals-  
starrig)

699 Die Bedachtsamkeit gründet sich auf die Eigenschaft alle 35  
Folgen einzusehen und der Grund ihrer ist oft Phlegma. Den Mangel an  
Genie, Talenten ersetzt man durch Grübeln: Reiche, Kraftvolle  
sind nicht bedachtsam; indessen wenn sie mit grossen Talenten ver-

bunden, wenn sie aus den Bewegungsgründen selbst hergekommen ist, so ist sie eine grosse Vortrefflichkeit. Indessen so wie ein kühner General immer nützlicher ist als ein bedaehtsamer (weil wenn bei der Bedachtsamkeit gar keine Dreustigkeit ist, da sie aus dem Mangel des  
 5 Zutrauens herkommt, so wird er sehr unaetiv sein: weil sich die Beweggründe häufen und daher Cromwell) so kann auch das Zutrauen auf sich wirklich die Kräfte vermehren (Regiment von Navarra) nicht alle Fälle erlauben Bedachtsamkeit: unde/terminirt (dem stets ein 151  
 3<sup>ter</sup> nöthig ist) Kommt entweder von Fehlritten her oder von dem  
 10 Vorurteil der Klugheit, einer Methode: promptus. kommt nicht stets auf die Fähigkeit des Verstandes an (er hätte wohl dazu das grösste Recht). die theoretische und practische Fähigkeiten. E. Gefühle sind meistentheils, nicht aber stets parallel. Maximen sind wie Grundsätze: sie sind allgemein und da sich viel darunter subsumiren lässt,  
 15 so sind falsche die schädlichsten, daher ein Bösewicht aus Maximen der grösste und incorrigirbar ist; Denn

1) haben sie den Schein der Vernunft

2) sind sie oft applicabel. —

Der wahre moralische Werth oder Unwerth beruht auf Maximen:  
 20 so wie die meisten ohne Maximen gutartig sind, so gibts auch böse aus Maximen sehr selten: es gehört sehr viel feine Sophisterei dazu, jemand wider seine Gefühle falsche Grundsätze einzubilden E. Jesuit. — die Sprichwörter werden oft falsche Maximen. Veränderlich und unwandelbar ist beides ein Fehler wenn man sieh, weil keine  
 25 Maximen sind, nicht verändert und vice versa. veränderlich zeugt entweder von der wenigen Aufmerksamkeit, da man die Maximen nahm: oder weil man nicht den gehörigen habitus / hat, oder nicht 152  
 leicht der maximen fähig ist. Die letzte Ursache ist die gemeinste wenige (gute und böse) handeln nach Maximen, insonderheit junge  
 30 Leute ohne habitus nicht: Hartnäckigkeit ist den Dummen (die am wenigsten nach Maximen verfahren) sehr eigen: wegen des groben Gefühles fühlen sie keine Bewegungsgründe: Engelländer sollen am meisten nach Maximen handeln und ihre Wahl ist der grösste Beweggrund. — bei der Veränderlichkeit gesteht man tacite seinen Irrthum;  
 35 im Leben ist keine Einheit. Er hat keinen festen Fuss im Umgange etc — Daher der Eigensinn des Engelländers (der wegen der innern formalen Einheit seiner Handlung immer besser ist als die Flatterhaftigkeit des Franzosen).

strenuus (wacker der würdigste Name) da man seine lebhaften Kräfte lebhaft anwendet: die beiden extrema dabei sind entweder Heftigkeit oder Lässigkeit und beide sind sich darin ähnlich, dass sie wenig ausrichten. Jenem schwinden die Kräfte, dieser wendet sie nicht an — Eine grosse Vehemenz (im Studiren, in geistlichen Hand- 5 lungen) ist gar nicht dauerhaft, eine gewisse Mässigkeit unterhält die Kräfte. languidus von dem Mangel des Zutrauens auf Kräfte; und 153 der Grund ist der allen / Menschen natürliche: Faulheit der Zweck aller Wünsche. Weil bei jeder Handlung Lebensgeist verschwendet wird, so ist die Ruhe dem Leibe süss, oft ist sie übel verstanden: sie 10 ist negativ; nur geniessbar nach der Arbeit, da die Erholung das Süsse macht, sonst wird sie Überdruß. Die wahreste Glückseligkeit ist Arbeit, die noch die Langeweile, die Geissel der Faulen vertreibt.

### Sectio XIX

actio spontanea est ex interno principio. Alle accidentia inhaeriren 15 per principium internum. denn alle inhaerentia müssen einen Grund in der Sache selbst haben und ist also bei jedem inhaerirenden partim spontaneitas partim necessitatio externa.

705 automaton spirituale (Leibnitz) (Widersacher haben dies wider ihn erregt) 20

### Sectio XX

Ein Mensch lebt nicht ohne  $\Delta$  actiones mere naturales E. Athener actiones physice indifferentes, wo beide gleich leicht sind.

712 Das Belieben ist der Zustand des Beghrungsvermögens, da es sich einer Erkenntnis gemäss zu einer Handlung determinirt, die 25 frei ist. ratione exsecutionis. In jedem lubitus ist eine Vorstellung Grund des Gefühls: Grund der beginnenden Bestimmung zur Handlung die frei ist — Die Handlung wird blos necessitirt durch ein Beghren, durch ein inneres principium.

154 / 713 insofern der lubitus grösser ist, so heisst es im gemeinen 30 Leben lubenter. invitus ago, wenn ich minore lubitu dachte, da durch weit wichtigere Gründe mein grosser appetitus des Gegentheils überwogen wird.

714. Die eoactio externa ist blos häufiger der Bewegungsgrund etwas zu thun: Daher gibts auch stumme auf der Tortur. 35

716. E. der seine Schwester heyrathet.

717. Der Grad der Kräfte wird durch das Wirken in den Hindernissen gemessen, so auch das arbitrium nach den zu überwindenden Hindernissen. Thier am wenigsten willkürlich (doch auch eigensinnige  
 5 Thiere E. Schoosäffchen, Nachtigall) — Kinder kleines arbitrium durch Kleinigkeiten ein superpondum. Mensch von Grundsätzen.

718. Das Begehrungsvermögen ist durchgehends einerlei. Der formale Unterschied liegt bloß in den rationibus impulsivis: nachdem es von sensitiven oder vernünftigen Vorstellungen veranlasst wird. Wir  
 10 handeln eher, öfter sensitive, aber sonst zum größten Theil auch unter dem arbitrio intellectus, sie widerstreiten sich nie und streben nach einem Zweck. Das grösste, was wir thun können ist nicht die Wegwerfung des sensualen (Stoiker) sondern das Vermögen zur Harmonie und der Conformität.

15

## / Sectio XXI.

155

723. Das moraliter possibile ist entweder als Grund oder Folge der Freiheit in nexu moraliter möglich:

a) durch objective Gründe (objective) in so fern etwas durch den Grund, der in den Objecten anzutreffen ist, möglich ist, in so fern  
 20 man sich die Beweggründe nach Beschaffenheit der Sache vorstellen kann. E. beim Geizigen

b) durch subjective Gründe insofern wie die Gründe von uns erkannt werden. Die Philosophen haben dies stets verwechselt, sie haben stets objectiv gefragt, ist moralisch möglich, nicht subjectiv.  
 25 — wäre der Mensch wie ein Tiger oder Löwe blutgierig, so würde die Scham ihm moralisch unmöglich sein. subjectiv kann etwas moralisch möglich sein (durch falsche Reize) was objectiv unmöglich ist et vice versa. Die Philosophia practica, die dies moraliter possibile abhandelt, könnte in subjective und objective abgetheilt werden. In  
 30 allen Büchern ist sie objectiv: die subjective ist schwerer (ohne dies ist jene wenig nuz) aber wenig excolirt: wenn die Menschen die Sachen erklären, wenn sie wählen etc. So wäre die Naturlehre des Wollens erklärt.

Phaenomena die geschehen oder geschehen sollen. E. wie der Geiz  
 35 möglich sei. Dies lernt man von grosser Beobachtung. E. Zusehauer Shaftesbury.



Allein sie ist neu (bei jenen ists zerstreut) Diese würde eine grosse  
 156 Zergliederung des Gefühls voraussetzen — / Hutcheson, Hume 3B.

2) daraus würden die Begriffe hergeleitet wie sie sind.

3) das moralisch mögliche subjectiv: Gründe die was moralisch  
 möglich, subjectiv machen wollen müssen das Gegentheil über- 5  
 winden.

4) das moralisch mögliche wie es sein sollte.

objectiv möglich ist erlaubt: subjectiv kann erlaubt oder nicht sein.  
 objectiv ist erlaubt, was mein Wohlbefinden verursacht oder wozu ich  
 Bewegungsgründe habe, aber es ist nicht erlaubt, aus Gründen, die uns 10  
 beliebter machen, es ändern zu entziehen

Moralisch nothwendig, dessen Gegentheil unmöglich ist.

Necessitas moralis objectiva est obligatio subjectiv aber nicht.  
 E. aller Zwang ist moralische necessitas, aber objectiv subjectiv aber  
 nicht obligatio. Doch muss es in consensum gebracht werden. E. zur 15  
 Trunkenheit Dieberei.

1) dass wir Menschen desto besser leiten können, wenn wir wissen,  
 was sie am besten bewegen würde. E. Kind durch Rosinen.

temperamentum was ihnen subjective mehr möglich oder un-  
 möglich ist, was nach ihrer Art des Gefühls die grösste causa impulsiva 20  
 wäre

157 / 724. gehört in die practische Philosophie. moralisch nothwendige  
 Handlungen sind frei, nicht weil sie blos nach den Gesetzen des Be-  
 liebens nothwendig sind (nicht physice nothwendig) sondern weil das  
 Gegentheil nicht beliebt werden kann. Tortur ist blos moralischer 25  
 Zwang, die Beweggründe werden blos verdoppelt etc doch bleibt die  
 Abstraction willkührlich — Dies ist objectiver moralischer Zwang. —  
 subjectiver moralischer Zwang noch mehr frei. E. ein guter Mann voll  
 Gefühl gegen das Elend. — das allgemeine moralische Gesetz — Vor-  
 stellung des Guten etc causae impulsivae sind blos der Grund des 30  
 Begehrens lex universalis. Thue das was gut ist. subjectiv was du vor  
 gut erkennst, objectiv was an sich gut ist. subjectiv universalis  
 wornach die Menschen wirklich handeln (so wie die Bewegungsgesetze)  
 sensu objectivo was vor sich gut ist (nicht nach jeder sinnlichen  
 Begierde) dies ist der Grund aller Verbindlichkeit. So wie es aber 35  
 principia omnis cognitionis humanae 2 formen gibt, so sind dies die  
 2 principia omnis praxeos (thue positiv das Gute, unterlasse negativ

das böse) Diese sind indemonstrabel practice: die indemonstrabilia practice sensu materiali. was ist gut? hier bekomme ich die notam intermediam. bei jeder Erkenntnis kann man entweder / das Verhält- 158  
nis zur Sache, oder auf unser Gefühl betrachten. lex universalissima  
5 1) formale 2) materiale was im Grunde gut sei ist uns unmittelbar ohne Beweis gewiß

Weltweisheit. 1) Gefühl: subordiniren reduciren E. Musik streiten ... sind zu kalt zu verworren: sondern da wir 3 Sprachen haben: Minen Worte, Töne deren jede an sich unvollkommen, zusammen-  
10 genommen aber die vollkommene Sprache ist (Pantomime) blos Töne (ohne Namen) welche Töne die einfachste Empfindung hervorbringen dazu die feinste Philosophie. — zuletzt muss ich bei etwas stehen bleiben, was unmittelbar angenehm ist. So wie also zusammen-  
gesetzte Begriffe sich nicht alle zergliedern lassen, so auch einiges  
15 Gefühl unmittelbar und an sich gut. E. Dankbarkeit. — Alle Sätze, in so fern sie zu unserm Gefühl ein Verhältnis haben und durch sie unsere Kräfte können verhindert oder befördert werden, sind moralisch practisch. Die practischen indemonstrablen Grundsätze heissen practische principia materialia. Erkenntnis urteilt über Sachen, Ge-  
20 fühl über das Verhältnis auf sie. — Die principia sind am besten in jedem Erkenntnis und diese sind die verborgensten. E. ich soll etwas thun, der Grund des Juris Naturae

725 Freiheit. Die Thiere (per hypothesin) haben ein / Vermögen 159 nach Willkühr zu handeln, aber sie können sich nicht die Beweggründe vorstellen: sind sich nicht bewusst, nach Belieben nach denselben  
25 zu handeln. Dies Belieben ist ein Belieben im Belieben und ist bei Menschen das Wesen der Freiheit: sonst könnte ich die Seele nicht von den andern necessitirenden Gründen in der Natur unterscheiden. Thiere sind nicht Maschinen aber sie tun doch was Maschinen-  
30 mässiges, wo das Belieben dazwischen gestellt ist, als Rad mehr. Der Mensch kann darüber noch nachdenken, wenn schon das Objekt einen Eindruck gemacht hat. Er kann belieben, vernünftig sich bewusst sein.

Die Grösse der Freiheit. — alles kommt auf die Gründe an, in so  
35 fern man sich derselben bewusst werden kann: je weniger man sich bewusst ist, desto geringer die Freiheit. Mancher Menschen Freiheit ist kaum von Thier Freiheit unterschieden. Andern ist dies Belieben mehr untergeordnet: je mehr ich sie unterordne E. durch Übung, desto

freier werde ich. Didieisse fideliter etc. Doeh auch Gelehrte sind moralische Sklaven, wenn sie blos durch theoretischen Verstand excolirt werden. alle Volitiones und Nolitiones, wenn sie inefficient gewesen sind, maehen einen habitus. folglich excolirt der die Freiheit, 160 der sie / zu effieiren gewöhnt ist. 5

726. Es sind dies subjective Gesetze wie die Gesetze der Bewegung, wenn man handelt (nicht soll). — bei freien Handlungen wird da die Handlung gezwungen, wenn die Beweggründe gleichsam nöthigen? Hier wird der Freiheit nicht Eintrag gethan, sondern nur in so fern das Belieben grosse Gegengründe überwinden muss und man es also 10 ungern thut: doeh nach Freiheit — Einige glauben, wenn mein Wille von Beweggründen determinirt wird, so handelt er nicht frei. Responsio Nehmt das vollkommen freieste Wesen. Es muss den grössten Verstand haben (muss nothwendig stets das beste einsehen und muss es sich nothwendig belieben lassen) sonst nicht der vollkommenste Wille 15 (Dieses Wesens Handeln wird doeh die Freiheit zu Handlungen haben). Es ist also die Freiheit einem neecessitirenden nexus der Beweggründe auf die Handlungen nicht entgegen, sondern das paradoxon, das uns vorkommt dabei, liegt nicht in der Nothwendigkeit des nexus, sondern bei Menschen in dem äussern dependiren von andern priniepien ausser 20 ihnen und dies maecht Schwürigkeit.

727 Der Selbstzwang ist der höchste Grad der Freiheit (die Stoiker 161 trieben dies am höchsten) / Auch andere können äusserlich zwingen, aber am meisten wir selbst — Man maehesich also zuerst gleichgültig, versuehe in kleinen Fällen, sonst wird man in grösseren Fällen unter- 25 liegen und alsdenn können wir sicher aufs Künftige praesumiren. Diese innere Siege sind nicht schlimmernde, aber sehr vortrefflich. Göttlich im Andenken: welch hohes Verdienst, wenn der von Natur so üble Sokrates Sokrates ward. Ist man von Natur gut: so ists so unrühmlich als einen guten Magen haben — Das Gefühl der überwunde- 30 nen Hindernisse zeigt die Kraft und maecht Tugend.

732. Dies kommt auf das unterschiedene Gefühl an. Die mancherlei Arten der menschlichen Gefühle bestimmen die mancherlei Charactere und diese die Kräfte der Seele. auf eine Art angewandt gibt einen habitus — Die Receptivität der eigenen Lust oder Unlust wäehst 35 dadureh. Ein Mensch, der nach Deliberation, nach Grundsätzen sich bestimmt, dessen Begriffe unter dem Verstande mehr stehen, ist erectus: nicht blos die Drohungs Mittel maehen indolem abjectam,

E. harte Erziehung, sondern auch die *illicebrae sensuum a placentibus* machen es. E. Kind durch Zucker.

/ 1. Kraft.

162

3 wer kann reale Gründe beweisen.

das allgemeine commercium der Weltsubstanz.

4. Dadurch dass das Dasein aller in Absicht auf den Grund Einheit hat ist nexus.

2 Aktus müssen gleichsam bei der Schöpfung sein, da Gott Substanz schuf und da er sie zur Welt schuf.

10 5. Dass da alle Substanzen aus einem Grunde entspringen sie gegen sich respectus haben —

die physikalischen Beobachtungen zeigen, dass der Körper zuerst gebildet werde.

6. Tod des Leibes uneigentlich

15 9. Schlüsse nach der Analogie.

Nun finden wir in der ganzen Natur, dass einem Dinge gegebene Eigenschaften auf grösseren Nutzen hinauslaufen als es hervorbringt. 12.

11 der Zustand der Welt ist ohne vernünftige Wesen = dem  
20 Nichts. alle Stücke der Welt beziehen sich auf den Mittelpunkt der vernünftigen Wesen.

12 die Natur giebt nichts vergebens.

15 nichts hat was vergebens, es wickelt aus.

17 Universum. Gott wirkt auf alle Wesen aufs Innerste.

25 19 Die Bewegkräfte des Körpers sind ihrer Masse proportionirt.

21a der Körper ist blos Instrument der Seele.

/ 23 Diesseitigkeit.

163

So bald wir Materie sich selbst bewegen sehen, so urteilen wir, die Materie mag so unförmlich sein als sie will, dass es ein Thier sei. ff...

30 25 einfache Kraft! Thiere.

/ Das systema physicum ist die Theorie des commercium etc nach 164  
eben demselben Gesetz der wirkenden Kräfte, als überhaupt der wirkenden Ursache in der Verbindung

der Stoss wirkt Bewegung ... nach dem nexu ... aller Körper  
35 ... wirkt: alle unsere Erfahrung wie Körper in einander wirken ist



blos: ein bewegter Körper bewegt den andern kein Mensch zweifelt daran aber die Ursache erniedrigt seine Bewegkraft: in Gesetzen der Natur, die unerklärlich sind.

bei jedem commercium ist also die Ursache unerklärlich und wenn ich eben dies bei der Seele anwende, so ist ein influxus physicus. Die Seele wirkt so wie ein Körper in den andern. 5

worin findet man denn hier Schwierigkeiten? Desswegen weil man urtheilt, Bewegung könne Bewegung nicht als Bewegung übertragen, jede Bewegung ist blos eine mögliche Geist ... der veränderlich wird ... voraussetzt welches der Grund dürfte sein. 10

Die Veränderung des inneren Zustandes ist uns unerklärlich, aber 165 möglich, so können die / Thiere nie ... verändern was ich aber nicht einsehe. Dies ist mit Gesetz.) was könnte aber ..., als Vorstellungen lass sie heterogen sein, sie muss auch im Körper sein weil Körper in den ... sollen. 15

11) wir können bei Veränderungen nicht die Ursache des nexus erklären, denn die Folge ist was anders denn blos Erfahrung

166 / Da ich nie die Beziehung zwischen Realgrund und Folge begreifen kann, weil sie an sich ganz divers sind: sondern das Wort Kraft als den letzten Begriff begreife etc. z. E. Vorstellung und Lust, Wort und Gedanke etc. Diese Verschiedenheit kann also nicht hindern dass es Ursache und Wirkung sei z. E. Begierde und Bewegung. 20

Die Bewegung des Körpers gegen einen andern ist blos ein Accidens der Relation (wie kann aber Bewegung Gedanken hervorbringen?) eine Wirkung des Körpers muss doch etwas im innerlichen Zustande 25 bestimmen, aus dem relationen fliessen müssen, da ein Körper blos ein Aggregat aus Substanzen sein kann, aber da wir keinen innern Zustand einschen können, unsern ausgenommen, so wissen wir ihn auch nicht vom Körper: allein es bleibt doch, dass auch zwischen Körpern durch Wirkungen der innerliche Zustand verändert wird, also warum wunder- 30 dert es uns von der Seele, dass Bewegung eine innere Veränderung der Gedanken hervorbringt, da die Verschiedenheit nichts schadet? Die Veranlassung also zu dem System des Malebranche und Leibnitz ist unrichtig: ergo das System selbst. Überhaupt wenn man diese Veranlassung zugiebt ist des Malebranche besser als Leibnitz. — 35 Da nach beiden die Wirkung in ein anderes vor sich unmöglich ist wegen der Verschiedenheit der Wirkung: so wollte Leibnitz die über-

natürlichen Handlungen Gottes bei jeder Veränderung vermeiden und erdichtete . . .

Gott nach seiner Allwissenheit der Wirkungen richtete gleichsam ein automaton spirituale auf und machte solehen Zusammenhang der /  
 5 Seele, dass just auf den Punkt der Veränderung des Körpers in der 167  
 Seele aus einem innern principio eine gleichmässige Veränderung entstünde. Leibnitz aber erreicht nicht seinen Zweck, weil er die übernatürliche Wirkung nicht vermindert weil Gott alles dieses im Schöpfungs-Augenblick muss gethan haben, ja vermehrt, da weit  
 10 mehr übernatürliche Anordnung zu dieser Masehinenmassen Einrichtung gehört.

Denn da der Körper von vielem angefallen wird, so muss auch deswegen Anordnung gemaeht sein. Marionetten erklären alles, entweder man zieht sie jeden Augenblick verborgen auf oder hat sie (was wohl  
 15 schwerer) zum Voraus eingerichtet 2) der Idealismus ist alsdenn der vernünftigste Gedanke, denn da alle Vorstellungen der eigenen Kraft der Seele entspringen, so ist der Körper blos vor Gott ein Spielwerk überflüssig — Die Seele wird auch überflüssig, weil nicht alles denkende Wesen sind im Universo.

20 Systema influxus da der Körper die wirkende Ursache ist oder gelegentliche Ursache der Veränderung der Seele und vice versa. Cartesius und Leibniz haben beide occasion nur jener immediata dieser praestabilita causa efficiens quo posito ponitur reale quoddam. In beidem vorigen ist also kein Theil efficiens, sondern Gott  
 25 setzt jene oeeasionales beide. Welcher Zweifel ist wieder die effieienten Ursachen? Responsio Dass heterogen: ist kein Zweifel. Welcher Grund / aber davor? (Responsio:) kein Grund zu beweisen 168  
 ist ein unmittelbarer Gedanke: wer kann reale Gründe beweisen? es sind Gesezze durch lange Erfahrung unaufhörlich befestigt und  
 30 so wenig beweisbar als eine realbeziehung. — So wenig jener Oeeasionalismus sich beweisen kann so wenig dieser. — Dies commercium resolvirt sich also auf das allgemeine commercium der Weltsubstanzen (doch wenn auch jene Substanzen ein anderes commercium hätten so bleibt doch der influxus physieus). Alle Weltsubstanz komt nicht in  
 35 xu, ohne ein 3<sup>tes</sup> zu setzen, das sie verbunden A, B, können als Substanzen ganz allein existiren wie folgt denn aus des einen Existenz die des anderen, wenn nicht C. wäre, das von A und B die Ursache wäre, in dessen Respectus sie verbunden wären. Der Raum muß der erste actus der gottlichen Allgegenwart sein, wodurch die Dinge in nexus

kommen. Der Raum macht Beziehung — Einheit, und kann bloß von einem abhängen, gegen welches sie alle in eine Einheit der Beziehung kommen. Diese Verknüpfung ist nöthig, macht aber Gott bloß zur *causa ulterior* die den *influxus* und eigene Thätigkeit nicht ausschließt, sondern bloß von ihr eine Ursache einer Ursache ist: — 5  
ein realer Einfluss ist zwar unmöglich, da aber *altera* nicht leidend ist, sondern das Thätige ist *efficiens* (Realgrund) vermittelt der vorigen Thätigkeit des Leidenden.

169 / Kein ander *commercium* als per *causam efficientem* — *physicam*  
oder per *causam ocasionalem*. 10

die occasion ist 1) *stricte sic dicta* — des Malebranche per *harmoniam non stabilitam*

2) *praestabiliti* — des Leibnitz — per *harmoniam stabilitam*

*Nexus efficiens* 1) vel *realiter influentium*. wo der eine ganz 15  
leidend ist

2) vel *idealiter influentium*. wo der leidende  
selbstthätig.

Der Autor dichtet dem Influxionisten den realen *Influxus* an, schon in der Cosmologie — Bisher haben wir bloß negative leere 20  
Philosophie jetzt selbst Philosophie. Wie stehen überhaupt Substanzen in *commercio*?

Viele Substanzen ausserhalb einer andern (*independent* von einander) können vor sich existiren wenn sie bloß mit ihren *Accidentien* existiren die sie vor sich haben, wo folgt daraus, daß wenn etwas 25  
in mir vorgeht, auch etwas im andern existirt? könnte ichs schaffen, so könnte ich diesen Satz unter den Begriff der Realgründe bringen: da aber jene Substanz von mir in ihrem ganzen Dasein nicht abhängt, so folgt ein *nexus*, den ich mir wohl denken kann, wo aber kein *Universum*, kein Raum, bloße Substanz wäre. 2 *Aktus* müssen gleich- 30  
sam bei dem Schöpfer sein, da er Substanz schuf und sie zur Welt schuf. — Dadurch daß das Dasein aller in Absicht auf den Grund Einheit hat ist *nexus* so wie in der Seele alle Kräfte in Absicht für die Einheit des *Subjects* in *nexu* sind, ob sie gleich vor sich ganz unterschieden werden Der Raum verbindet weiter alle (sollte also 35  
170 dieser Raum nicht sein / — da alle Substanzen aus einem Grunde entspringen, sie gegen sich *respectus* haben — Dies ist nicht das logische sondern das reale Wesen.)

In dem sie nun in einem geordnet sind, kann eins der Grund von allen sein.

### Sectio III.

Alles dies ist nicht Philosophisch wenn ich die mancherlei Meinungen anführe, können wir hier in der Psychologie verstehen, ob sie von einem Naturwesen haben können erschaffen werden Schöpfungsgang bloß in der Theologia naturalis. Hier bloß negativ

nicht von der Seele der Eltern abgesondert } weil sie einfach ist,  
 nicht von dem Körper der Eltern abgesondert } Element der Körper.  
 siehe Ontologie.

also durch Schöpfung der Eltern? hier nicht die Art durch Gott? wie denn?

1) in jedem Augenblick

2) oder vorher und ohne sie?

a) im Körper der Eltern

b) oder im Weltraum. Dies sind theils Physiologische Fragen theils aber Psychologische: bloß dass weil sie . . . die Physiologischen Beobachtungen zeigen, dass der Körper zuerst gebildet werde andere dass sie bei der Schöpfung gebildet sei

Ist dies nun vom Körper ein Geheimnis, von der Seele ein Geheimnis? 2 Hauptbegriffe: 1) Freiheit 2 die Zeugung so gleich Raun / sehr oft kann ich doch den nächsten Grund angeben, hier dies nicht . . .

### Sectio IV.

776. Der Tod des Leibes ist uneigentlich: nicht Baum, nicht Hausgeräth (wie Inder) lebt, sondern unter den Körpern bloß die der lebenden Thiere = — —

Körper müsste sich bewegen nach Willkühr: und denn schon Thier, also reden wir vom Leben des Menschen: die Fortdauer der harmonischen Bewegung des Leibes nach der Willkühr der Seele — zwar Thiere z. E. Fliegen, Frösche, Menschen scheintodt — und leben wieder auf: allein sie sind wirklich tot gewesen und restauratio mutationibus wieder lebendig — besoffene Leute bei den Galubes in Guiana durch Tobaksrauch, (werden mit Füßen aufgehangen) wieder lebendig gemacht — alle diese sind wirklich tot, denn die Fäulnis ist bloß Folge, nicht selbst Tod.



778 respectus Raupe des Zweifalters. Vielleicht unser Körper auch  
 bloß solche transformation. Alle tödtliche Ursachen vor den Körper  
 sind nicht tödtlich vor die Seele (einfach) Es müssen also besondere  
 Ursachen vor ihre Vernunft sein. Diese sind Kräfte in der Natur oder  
 in Gott; in der Natur sind sie weil keine Schöpfungs Kräfte und also 5  
 auch nicht Vernichtungskräfte bloß negativ Schöpfung — sondern  
 bloß getheiltheit der Körper.

Unsterblich. dass ihre Natur dauert, bloß das ihre behält etc  
 oder eben ausübt, dass sie da ist und Kraft hat.

112 Bei dem Zustand kann sie sich bewußt sein oder nicht, / jenes ist 10  
 wachen, dies Schlaf. 1) Schlaf. Die Zufälle unseres Körpers scheinen  
 der Seele das Bewußtsein zu vermindern, z. E. Ermüdung nach  
 Arbeit, weiß ich nicht ob ich bin: vielleicht a minore etc z. E. Ich  
 weiß mich nicht nach der Ohnmacht oder tiefstem Schlaf der Ge-  
 danken zu erinnern; aber ich kann doch klare Gedanken gehabt 15  
 haben. Historie der Erstarrung eines M. Sauvage = also auf beiden  
 Seiten vielleicht = a priori. Zerstreuung und Tumult.

die Empfindungen stören unsere Gedanken: sie ziehen uns davon  
 ab, wir nähern uns der Ruhe vor Empfindung — also scheint der  
 Zustand ohne Empfindung vor Denken der beste zu sein — Quaestio: 20  
 braucht die Seele zum vernünftigen Denken einen Körper? Responsio:  
 1) sie braucht ihn, weil Empfindungen Wirkungen des Körpers auf  
 die Seele, die Gründe der Gedanken sind; so scheinen dieselben Be-  
 wegungen des Körpers als Ursachen nöthig zu sein, um dieselbe  
 Wirkung — Gedanken zu reproduciren: wenigstens partialiter: Er 25  
 muß ebenso in die Seele wirken als damals z. E. Töne zu reproduciren:  
 (von denen man keinen Begriff hat ohne Körper) muß die Seele die-  
 selben Bewegungen des Gehirns erregen als vormals. — Ist dies,  
 so möchte die Seele bei allem Denkvermögen doch nicht denken ohne  
 Leib? Responsio: wenn gleich jetzt Organe des Gehirns nöthig sind 30  
 nicht stets

vielleicht 1) da der Körper die klaren Ideen jetzt sehr hindert:  
 so würde sie im Körper nie klar denken, wenn die Seele nicht durch  
 113 besondere direkte Organe / jene Hindernisse überwiegt — eine klare  
 Empfindung überwindet sie durch andere klare Empfindung. vielleicht 35  
 nutzt die Seele so die Gehirnorganisation, als wenn der Reiz von  
 aussen kommt, um jene zu übertäuben Vielleicht braucht also die  
 Seele so die Organisation des Körpers bloß dazu und zur Überwindung,  
 um wenn die Hindernisse wegfallen, auch subsidia.

Die Frage vom Seelenschlaf ist so wichtig als die von Unsterblichkeit; denn wenn sie stets schläft, ist ebenso, als wäre sie nicht. Die Hypnopsyehisten glauben ihn entweder eine Zeitlang (dies ist in der natürlichen Theologie eine Kleinigkeit, denn von der übrigen Ewigkeit abgerechnet ist sie gleich dem Nichts: so wie das Leben auf Erde zu der Ewigkeit ohne Verhältnis) oder in Ewigkeit: ob sie nach ihrer Natur je wieder die Persönlichkeit und Bewußtsein bekommen wird? — Gründe von beiden Seiten: das Mitleiden der Seele mit dem Körper scheint zum Denken Körper zu erfordern: Hingegen beim höchsten Alter, wo alles stirbt, die Seele auflebt: Indessen ist unbekannt: Vielleicht braucht die Seele die Materie zum Denken 1) zur Reproduction der Empfindung vielleicht dieselbe Rührung des Organs. Gedanken alsdenn durch die Mitwirkung des Gehirns so wie sie jeden Begriff durch Empfindung bekommt, so die Reproduction auch etc. Hingegen ob gleich Gehirn gut zum Denken eingerichtet sein muß, sonst ohne Schlaf, Trunkenheit etc. ist vielleicht da der Körper / ein Hindernis der Klarheit des Selbstbewusstseins ist, im Körper eine Organ-Structur nöthig durch deren Reaction, das Geräusch des Körpers überstimmt wird: so wie lautreden die fremde Empfindung verdunkelt. aufschreiben bloß als Reaction. Nach dem Tode hätte die Seele diese Organe: diese Tafel, verloren, da sie sie nicht nöthig hat und vermutlich noch leichter denkt als wir ungestört still denken, bloß die Thätigkeiten der Seele sich entwickeln. Es ist aber bloß traurige Vermuthung, da es doch unser ewiges Sein betrifft, denn nicht Denken ist Tod und Chaos.

Unsterblichkeit aus der Natur der Seele nichts überzeugendes, sondern Vorurtheil: Was eine Creatur sein kann, wird sehr aus der Analogie geschlossen, wenn ich nach einem einförmigen Wesen schliesse: der zuerst Gerstenkorn in Erde warf, dachte: es werde verfaulen: da er's faulend keimen sahe; so schloss er auf Obstkern etc; wo die Natur der Sache gar zu verborgen ist, um den künftigen Zustand zu wissen, schliesse ich aus der Analogie. Nun finden wir in der ganzen Natur, dass einem Dinge gegebene Eigenschaften auf grössern Nutzen hinauslaufen als es hervorbringt — kein Organ, das bei der Dauer beständig unbrauchbar wäre: kein Thier Flügel ohne zu fliegen oder leicht zu laufen. Ein Thier mit Fang-Zähnen und Klauen raubt. die junge Ziege noch unbeholfen stösst schon: Raupe alles zum Kohlfressen; / als Puppe hat sie in sich Papillon, der nicht umsonst ist, sondern herausbricht Keine künstlichen Talente sind also umsonst

gegeben. Mensch im Mutterleibe ist unnütz wird aber geboren: Die Eigenschaften des Menschen reichen sie bloß vor dies Leben oder hat er höhere Anlagen und Fähigkeiten? Er kann grosse Räume fassen, im Unendlichen schweifen, das ihn nichts angeht, in der Zeit vorher irrt er umher, will in die tiefste Künftigkeiten dringen, die ihn so 5 interessiren. Diese Begierde ist so gar grösser als nach den Lebensbedürfnissen selbst. So bald sie das Vergnügen derselben schmecken, so verlieren sie die übrigen und man schätzt sie an andern hoch und verachtet die Vergnügen des Lebens. Solche fühlen die Hoheit der Seele; und diese Begierden nach Dingen wo wir nie hinkommen, 10 macht uns dies Leben irre. Er besteht im wunderlichen Widerspruch mit diesem Leben. wäre er vor dies Leben, so brauchte er keine Wissenschaften: wehe dem! (Rousseau, Hirngespinnste findet). Keine Wissenschaft an sich kann ihre eigene Unruhe versüssen: sie wirkt vor sich mehr schädlich — dem Publikum unnütz — er belohnt sich 15 mit der Achtung anderer — Übel des Leibes, Güter — Die Wissenschaft quält, reisst vom Vergnügen zurück und ihr Vergnügen ist bloß Art der Vorhersehung. Das Leben ist dazu zu kurz: dazwischen gar keine Proportion. Biber baut sich auf Jahrhunderte an, Mensch ist 176 unersättlich an / Wissenschaft und stirbt, sein Nachfolger fängt 20 wieder hitzig an und stirbt, alles ist abgebrochen. Newton stirbt früh mitten . . .

### Sectio V

Status post mortem ist sehr wahrscheinlich, der ganze Zustand der Welt ist ohne vernünftige Wesen = dem Nichts 2) vernünftige 25 Wesen, die aufhören, sind als wenn sie nie gewesen wären: und wenn ich die Vernichtung erwarten muss, so ist das Dasein ein Spiel des Urhebers — ich will gar nicht sein! Dies ist vor eine Empfindung vor die Welt: ist sie nicht ein Schutt von Trümmern — wo kein Zusammenhang ist, wo stets was fehlt, wo nicht stets dauernde Wesen 30 es verknüpfen? das grösste Leben ist nur vor Narren lang: es ist ein Augenblick, da ich war und nicht mehr bin: die Kette wird allemal zerrissen und da alle Stücke der Welt auf den Mittelpunkt der vernünftigen Geschöpfe sich beziehen, so muß das besondere Dasein der vernünftigen Geschöpfe die Epochen verbinden: sonst hören ja 35 nur die zukünftige vernünftigen Geschöpfe von diesen: sie stellen sich solehes als möglich vor — das Ganze verliert also Einheit. Es müssen also wenigstens einige Geschöpfe sein — die das vorige mit



dem folgenden — Ursache mit Wirkung verbinden können. Hieraus folgt bloß dass einige vernünftige Wesen etc, obs der Mensch sei folgt nicht. — Du hast Begriffe, und Begierde nach der Ewigkeit: du suchst / keinen Grund dagegen etc dies ist aber alles schwächer, denn 177  
 5 vielleicht darf das Menschengeschlecht auf diesen Vorrang nicht Anspruch machen: a wie zufällig ist, dass der Mensch geboren wird (verbotene Ehe, gehinderte Ehe, Embryonen sterben) wie zufällig ist, dass er vernichtet wird oder vergeht. b. Einige Menschen haben so wenig als Mensch gelebt: was werden die vor einen Zusammen-  
 10 hang des vorigen und künftigen machen können, da sie sich um nichts bekümmerten = also vielleicht einige Menschen wegen des Todes zu bedauern, die Denkkraft, Begierde und Anknüpfung zu künftigen Zweck: also nur von einigen Menschen vermuthlich — aber wer ist denn sicher? Niemand! es ist bloß eine Annahme! wird  
 15 bei mir nicht Schwierigkeit sein? — kann ein Newton es gewiss sein?

Also aus der Weisheit Gottes ist aller Beweis kraftlos, weil ich selbst Gottes Weisheit haben müsste — ich suche also in der Natur des Menschen ob Anstalten sind, die weiter als für dieses Leben reichen: ist dies, so urtheile ich nach der Ähnlichkeit der Naturord-  
 20 nung. sie die nichts vergebens gibt; so bleibt nicht eine Ausnahme (wie bei dem Beweis von der Weisheit) sondern sicherer und allgemein: weil ich in der Vergleichung des Menschen überhaupt mit andern Tieren Talente und Begierde nach dem Ewigen finde und denn dauert er nach der Naturordnung: — Thiere bloß Fähigkeiten vor dies  
 25 Leben. Instinkte / Organen Fähigkeiten, so nichts überflüssig: sondern alles im Gebrauch des Gegenwärtigen: — Menschen Geist aber hat eine heftige Wissbegierde und Leidenschaft, die wenn sie entwickelt würde, alle Dinge des Lebens läppisch macht. Weit edlere grosse (unnütze) Fragen wickeln ihn ein, die hier nichts nutzen. Bei  
 30 diesen Fähigkeiten hätte der Schöpfer mit dem grössten Weisen das grösste Gespött getrieben Wissenschaften sind zu frühe Auswüchse der Fähigkeiten, die einst erst zu entwickeln sein werden. Speculationen schwächen das moralische Gefühl — die Handlungstrieb: alles das Vergnügen, was sie geben, ist bloß den einen Trieb zu stillen:  
 35 den einzigen Trieb zur Wissenschaft und alle andere verkleinern, verschwinden? schädlich wars, dass er jenen erhob, entwickelte — was ist das Vergnügen gegen die Summe der übrigen? Auch der wollüstige Trieb kann so entwickelt werden und herrschen und vergnügen. ist er aber gut? — Eine ruhige Seele, gesunder Leib, Er-



quickung nach Arbeit, Unbesorgtheit vors künftige das ist Glückseligkeit: bei einem Arbeiter nicht Gelehrten: diese haben gar zu viele Triebe entwickelt, die nie zu sättigen waren und werden unruhig, wurden Selbstmörder — welcher ruhige Arbeiter war dies? — Der Gelehrte, mager, hypochondrisch über unnütze Dinge — (Persius) 5  
 179 welches ist Nutzen, lauter Schaden: Schifffahrt brachte Übel statt  
 — welch Unglück vor dies Leben! welche disproportion zwischen Länge des Lebens und Wissenschaft = Newton statt ein Mensch zu sein — wurde ein Affe der Engel — verlor Vergnügen, Ruhe 10  
 — befriedigte sich nie — ward kindisch — ausgelacht und starb. Sind nicht die Freuden des Lebens, die Freundschaft, besser schöner? o gehe, suche Vergnügen, Essen etc. Du bist und stirbst — was hilft dir Ruhm nach deinem Untergang — also lauter Disproportionen, in langer Zeit kraftlos — Moralische Beweise von Ungerechtigkeit 15  
 sind schwach; wer weiss ob nicht hier der innere Abscheu Strafe genug sei vice versa dazu zu kurzzeitig Der, der eine Raupe sterben sieht und einen Papillon in ihr sieht — wird der nicht auf die Veränderung der Raupe schliessen: Papillon, nichts unnütz in ihm — junge Hörner werden wachsen und stossen. Papillon wird fliegen: Mensch 20  
 wird denken Er entwickelt die Fähigkeiten zu früh — entwickelt sie nicht als Zwecke, sondern als Mittel, sie kennen zu lernen und auf Unsterblichkeit zu schliessen: aus der Natur der menschlichen Seele nichts mit Gewissheit. 2) aus der Weisheit Gottes muss von allen den Epochen ein Zusammenhang gedacht werden — bei jedem Roman 25  
 muss Einheit sein und wenn jede handelnde Person abgelassen wird, und der letzte auch von allen Nutzen hätte, so wäre das keine Hand-  
 180 lung, blos Geschichte des letzten. — Ein jeder wird lieber / gleich vernichtet werden wollen, wenn eine Vernichtung voraussetzt. Das Leben würde alsdenn ein Traum sein, was nützt, dass ich gelebt habe: 30  
 wozu alle die Sehnsucht, diese Krankheit etc — —. also müssen einige vernünftige Wesen übrig bleiben, die die Scenen verbinden, aber müssen es deswegen Menschen sein — weswegen? weil sie gelebt haben? wo folgt dies? — warum haben die meisten gelebt: blos alles eine Nebenfolge der allgemeinen Ordnung — also ungewiss. 35

3) aus der Gerechtigkeit Gottes auf Unsterblichkeit zu schliessen ist vorwitzig [wenn alles verginge so könnte ich keine Absicht denken, aber ungerecht — wer weiss dies? wenn Cromwell, Chartres in Ruhe stirbt: ist er nicht vielleicht durch seine schwarze Seele

— welche Hölle! — schon bestraft — wäre keine Seeligkeit, so ist doch schon hier der Tugendhafte glücklich — besser ists mit Sokrates in Ketten zu sein als etc.] Wie zufällig ist aber die Entstehung des Menschen, ebenso zufällig vielleicht Untergang: also alles hierdurch  
 5 ungewiss. Ich untersuche unter den Kräften, ob er mehr Fähigkeiten hat als er braucht — nichts hat was vergebens — es wickelts aus. — ich finde Fähigkeiten, die vor die Kürze des Lebens nicht bloß unnütz, sondern schädlich sind — — Ja nach gesetzter Unsterblichkeit scheint es zwar nicht schädlich aber doch unnütz und praecoccupirt zu sein,  
 10 daß viele wesentlichere Pflichten verdrängt bei Menschen sind: Talente, die nicht vor dies Leben sind, da er Affe etc. diese / müssen 181 eingewickelte Talente, die vor dies Leben sind, da er Vieh wird erst ausgewickelt werden, sonst wird er oft Thor — halb Engel, halb Thier: Centaur. Die diese Fähigkeiten nicht zu weit entwickeln, leben innerhalb der Natur. Die diese Fähigkeiten gar zu weit entwickeln gehen zu weit und verachten den Ruf der Natur: Obi! Ey das Vergnügen dabei: eine jede Befriedigung der Neigungen auch der schlechtesten ist Vergnügen: wars aber recht, solche schlechte Neigungen zu entwickeln? — Man rechne das Vergnügen und den gegenseitigen Mangel  
 20 und Leere zusammen — + (= mehr) Schaden. Wissenschaften sind also im gar zu grossen Maas und Entwicklung schädlich und jetzt erst ein Gegengift. Die menschliche Seele wird also leben: nach der Ordnung der Natur (nicht Rathschluss Gottes) so lebt die Raupe nach der Ordnung der Natur.

25 Wie werden die Fähigkeiten entwickelt etc. bloß allgemein etc. Ob ein Geist in dem Universo wirken und leiden kann ohne Leib, ist völlig ungewiss. Es ist möglich — wie bei der Raupe — Ein Schema unseres Körpers ist vielleicht ein feiner Leib, der je mehr dieser stirbt, sich ausbildet etc. Aber ungewiss, und Leibniz' Zeugnis gilt nichts.

30 Werden sie im Anfange betäubt — im Schlummer sein: vielleicht ungewiss wie bei jeder Veränderung des Zustandes, was geht mich / 182 das an, befinde ich mich wohl, wenn ich ein Theil des Universums bin, so empfinde ich bloß was in mir ist und meine Abhängigkeit von andern Dingen, so sehe ich: Gott wirkt auf alle Wesen aufs  
 35 innerste — kann ich nicht Gott so empfinden, wie ich die Dinge der Welt empfinde: hier ists unmöglich — bloß durch eine Schlußreihe, die mich trägt — vielleicht aber dereinst Gott durch meinen inneren Sinn erkennen — meine Abhängigkeit von ihm unmittelbar — ein wahres inneres Anschauen, konnte aber der 1<sup>ste</sup> Mensch ein solches

gehabt haben? Setzt ihn organisirt wie er wollte: hätte er nicht ein inneres Anschauen von Gott empfinden können, und wer die Fähigkeit hat es zu empfinden — kann der nicht Ebenbild heissen? — Welch' ein Unterschied zwischen Sehliessen und Anschauen — jener sagte: wenn Sokrates hier wäre etc. Cato trat ins Schauspiel — welch grosse 5 Wirkung aufs moralische Gefühl weit lebhafter als Schlüsse, alsdenn aber hat ers verloren — Denn wenn er die weitste Erkenntnis, die grösste Tugend in der natürlichen Religion hätte, so ist doch blos Unterordnung unter moralisches Gefühl, aber unvollkommen — denn sie ist nicht untergeordnet dem unmittelbaren Anschauen der gött- 10 lichen Willkühr. Sonst noch andre Gebreehen wegen dieser symbolischen Erkenntnis, und die kann er nie ersetzen — was verloren ist, bleibt etc. und doch sind sie nicht Bösewichte an sich, aber ohne Ebenbild. Religion ein unbegreifliches Mittel es zu restauriren, hier schon ein innerer Geist etc. nach dem Tode würde der Mensch ein 15 Geist in nexu / mit der Welt und unmittelbar mit Gott durchs Anschauen — wie im Spiegel. Es gibt natürlich sehr gute Menschen und sie könnten noch besser erzogen werden — aber doch nie dieser Vorzug — diese restaurirte Gemeinschaft des Menschen mit Gottes unmittelbarem Dasein durch den inneren Sinn — welche Wirkung. 20 Jetzt Ursache aus Wirkung alsdenn Wirkung aus Ursache — ich empfinde die erste Ursache und das ganze bekommt Einheit — dies ist formale Vollkommenheit. Jetzt je mindere Organen, desto schlechter und weniger Empfindung, alsdenn aus einem Grunde — — Indessen ist dies lauter philosophische Hypothese, die indessen alle 25 übrige abgeschmackt macht z. E. wird sie auf der Leiter der Natur aufsteigen: nach der Ordnung der Natur muss auch bei dem Moralisch glücklichsten viel Unglück sein — bei den vielen Wegen kann sich nicht alles nach dem Wechsel der Dinge richten — Alsdenn ist er durch diese obere Gemeinschaft über alles erhaben, blos mit der Welt 30 verknüpft (nicht zu leiden) sondern in so fern er mit Gott in Gemeinschaft steht — — Schöner Plan von der Offenbarung. Eine völlige Vergessenheit alles des vorigen ist nicht zu vermuthen, weil sonst gleichsam eine andere Personalität entstünde und nichts als Trennung des Ganzen verursachte.

35

Metempsychose von Plato aus Indien geholt: dass eine gewisse Seelenzahl erschaffen und nach den Ersehöpfungen dieselbe wieder 184 erscheint: — / bis sie sehr verfeinigt sich mit dem allgemeinen Weltgeist vereinigt. Die da vorher immer in heiligeren Personen gelebt



belebten die Erhaltung des Lama: — (so Japan. Siam, Ceilon). Die bösen Seelen fahren in andere zur Strafe. Alexander in altes Weib. Amtmann in Japan befürchtete, in ein Postpferd, Katholischer Geistlicher — Zuschauer schreibt, ein Affe, der Stutzer war, in eine  
 5 Dame. Vor die Dichter ist dies gut etc. aber heut wird die Frage niemand aufwerfen, weil kein Grund pro — so auch keiner contra.

Allgemeine Frage. Können abgeschiedene Seelen mit Menschen Gemeinschaft haben? Ich weiss keine Einwirkung der Seele in ein Weltwesen active und passive, als in einen Körper. Daraus folgt aber  
 10 nicht, dass sie nicht unmittelbar vor sich und besser empfinden könne.

Responsio: Es kann vielleicht ein feiner organisirter Körper, so feinere Empfindungen als die Magnetische Materie empfinden: alsdenn sich auch des fernen Pols sich bewusst sein — so gross alsdenn  
 15 die Sphäre ihrer Fiction: blos möglich.

Die Bewegkräfte des Körpers sind ihrer Masse proportionirt — Die Einwirkung des Körpers in sie mag ihre Empfindungskraft vielleicht betäuben: vielleicht also feinere Empfindungen die aber überstimmt und also nicht empfunden werden ut plurimum Zeit,  
 20 und Subject. Es können also verdunkelte feine Empfindungen sein — / feinere übertäubte Organe. Sollte die Seele nach dem Tode nicht auch 185 Gemeinschaft haben können ohne Körper?

1) mit Geistern: ein Geist — Geist: wie Körper — Körper

2) mit Körpern. Jetzt kann ihre feine Empfindung vom Körper  
 25 gefesselt sein und sie also nicht Geister Gemeinschaft haben. Vielleicht einst entfesselt — So wie jetzt schon oft ein Unterschied zwischen der Verbindung der Seele etc ist (z. E. Schlafwandler) so ist auch dies Problem möglich — hier, wäre auch solch commercium der Seele mit Geistern schon im Leibe, so würde sie von der Einwirkung  
 30 des Körpers unterbrochen, und so verworren sind alle die Träume, die halb Vorstellungen halb Empfindungen sind: welch Gemisch! — Es hat stets Leute gegeben, die die Erscheinungen vorhergesehen haben — z. E. Plato meinte es — Apollon Thyana eine wunderbare — zum wenigsten sehr wunderliche Person hatte weitere Sphäre  
 35 der Empfindungen. Schwedenberg vielleicht wirklich Phantast, aber doch nicht alles zu verachten, weil allerdings solche weitere Empfindungen sehr nahe mit Empfindungen des Leibes verbunden sind und an das Phantasma gränzen. Die Vorstellung ist sehr fein und leicht, kann was dazu gemischt werden — wer sie ungehört verwirft, muss



die Unmöglichkeit einsehen und diese ist nur gewiss, wenn die Seele gar nicht ist — Ist sie aber, so muss man untersuchen: nicht hochmüthig verwerfen, so bald ein einziger Fall des Möglichen wirklich ist, 186 aber auch nicht / dumm glauben — Königin. Zeugnisse von Schwedenberg dass er mit einem verstorbenen Prinzen etc In Gothen- 5 burg sahe er das Feuer in Stockholm. Er redet ungereimt dreust, de statu post mortem, ex auditis et visis, sieht Kleider, Speisen — vielleicht sieht er viel, aber die Einwirkung des Körpers bildet ihm das übrige ein. Man kann also vielleicht den Rest behalten, nicht alles ausschütten: so wie partial falsche beobachtung reinigen und den 10 Grund des Irrtums leichter entdecken. Die wenige Kenntniss der Seele verhindert, die Unmöglichkeit einzusehen. (in vestem Schlaf) also Möglichkeit zugeben: — blos Seele durch Verbindung des Körpers uns bekannt, nicht ausser demselben. also erzeugte Empfindung, dazu gemischte Einbildung — der alles verwirft, muss Seele oder Zu- 15 stand nach dem Tode leugnen — Gespenster haben uns unter 100 99 betrogen. Man inclinirt also es nicht zu glauben nach der Wahrscheinlichkeit der Mehrheit der Fälle: aber verwerfe nicht alles kurz! nicht Lügner schelten, sondern non liquet!

Hat die Seele nach dem Tode in der Auferstehung denselben 20 Körper? aus der Vernunft ist's leer und sehr unwahrscheinlich: — auch nicht nöthig: der Körper ist blos Instrument der Seele: also warum just derselbe und wie haben wir denselben? Er verändert sich stets. — hat die Seele hier schon einen organischen Körper, der die einmal gehaltenen Eindrücke behält und bewahrt, so wird dies 25 wohl ein daurend Schema sein, das sie einst reproducirt und dies würde alsdenn die Selbstheit ausmachen. Dieses feine Schema wäre alsdenn eigentlich unser Körper ohne den (gleichsam ein Buch) die 187 Seele nicht den/ken könnte, tamquam instrumentum sine quo non. — Dieses würde alsdenn die Persönlichkeit erläutern. Von der künf- 30 tigen Glückseligkeit kann man hier blos nach der Ordnung der Natur schliessen — ex nexu causae und effectu: dieses und jenes Lebens — Ein Mensch der sich so unabhängig von den Dingen der Welt macht und eine Glückseligkeit aus dem Innern seines Geistes entwickelt, der hat ein principium der künftigen Glückseligkeit. Stellet euch 30 2 Seelen vor: die eine in den sinnlichen Vergnügungen erstickt, die unter den äusserlichen Dingen begraben war: eine andere die jenes gleichmüthig betrachtete, sich in sich beschränkte, geistige Vergnügen suchte, sie zur Lust übte, die sie nicht leidend genoss (vor andern und

sinnlichen Dingen, da diese die Thür zu Schmerz waren) sondern thätig, durch denken, wohlthun. — so wird diese einen Grund einer künftigen Glückseligkeit haben, Vor jene würde ich einen langen Prospekt von Kränkungen, fehlgeschlagenen Hofnungen entdecken, 5 der sich vermehrt, so wie sich die Triebe stets mehr entwickeln — Von einer Küste zur andern hingetrieben = da sich das künftige Universum nicht nach jedem Individuo richten kann: es mag beschaffen sein wie es will, und der über alle Schranken seine Begierden erweitern kann, wird noch unglücklicher sein — Dies ist nach der Ordnung der 10 Natur ein fundament des künftigen Unglücks. — Von Strafen und Belohnungen ist hier gar nicht zu reden. Ja nicht einmal in der natürlichen Theologie. Denn wer weiss den inneren Zustand des Lasterhaften und Tugendhaften so wohl was ihre Beschaffenheit anbetrifft / (den Grund des Lasters) als ihren Zustand in Absicht aufs Glück. 188 15 Vielleicht böses Gewissen ihn wie ein Gespenst verfolgt, das er durch Musik wie die Molochsdiener übertäuben will

§ 791. geht der Autor vor die Psychologie fast zu weit: — überhaupt behaupte deinen Posten jezo gut um auf dem künftigen glücklich zu sein. sonst ist man nie an seiner Stelle, zwar muss man 20 seine Handlungen aufs künftige beziehen, aber nicht so, dass man ausserdem jetzt versetzt wird — tragt alles dazu bei, um hier vollkommen und glücklich zu werden, dadurch werdet ihr auch künftig glücklich sein.

#### Sectio VI.

25 Thiersceele gegen Menschen, so dass vielleicht beide erklärt werden.

Autor willkührlich Seele und daraus alles herleitet, besser erst Erfahrung. So bald wir Materie sich selbst bewegen sehen, so urteilen wir, die Materie mag so unförmlich sein als sie will, dass es ein Thier sei z. E. im Regentropfen sehen wir was willkührlich etc. Rotz- 30 fische: so schleimigt, brennend, doch da wir oft im Wasser sie sich aufthun sehen und also ein inneres principium der Bewegung verraten. Dies principium muss immateriell sein, weil die Materie an sich todt ist und durch ein fremdes Wesen blos bewegt werden muss — Sehen wir nun ein materiales mit einem immaterialen principio 35 verbunden, das nicht nach den Gesetzen der materiellen Bewegung handelt, so Thier z. E. Polyp / Auster: weil wir nun bei uns das innere 189 principium im Denken und Begehren wahrnehmen und von keinem

andern inneren Principium einen Begriff haben, so wie wir bloß äußerliche Zustände erkennen, in welchem Verhältnis sie auf uns wirken: nicht durch inneren Zustand, ausgenommen meinen eignen — also bloß nach der Ähnlichkeit urtheile ich, dass des andern innerer Zustand im Denken und Empfinden eben so ist, als meiner, 5 von ihm betrachtet. Ich habe also eben solche Ursache sie nicht vor Maschinen zu halten, als ich mich halte — Hund bewegt sich, fasset, schreit, also sind Thiere denkende Wesen die Begierden haben, Gründe von Handlungen. Hat Cartesius die paradoxe Meinung von Thiermaschinen, so muss ich auch von Menschen eben so sagen, und 10 von mir auch — nur im grösseren Grad — heult jener, so rede ich maschinenmässig: — Malebranche meint, daß wegen dessen die schmerzhaft empfindung sei, weil sie vom verbotenen Heu gefressen: aber dies ist nicht Unglück, da sie empfinden, aber nicht wissen, dass sie sind. — Thiere haben also ein immaterielles principium. Das 15 Ähnliche und Unähnliche gegen Menschen künftig.

Bei den Thieren finden wir viel Menschenähnliches: also nach dem Schluss der Analogie, aber dieser kann trügen z. E. Schlaugigkeit: der Hund, der den Drücker aufmacht, Schmerzen zeigt — Biber, die 190 hinter einem Wall von 12 Fuss lang und 6 breit bauen — / Biene ihre 20 6eckigen Bienzellen — Ordnung im Stock: aber da diese ihre Kunst nie gebessert wird und gleich bei dem Ursprung z. E. Bienen sie ihnen eingepflanzt ist. Thiere können leicht betrogen werden z. E. Henne, Stück Kreide. Kann dies alles ohne Bewusstsein erklärt werden: so erkläre man es lieber aus einer einfachen Kraft — ja es kann 25 z. E. 2 Wölfe, die sich auflauerten: kam daher weil beide hungrig waren, ohne sich verabredet zu haben — Hunde freuen sich zur Jagd — weil sie von Natur dazu gehen würden (zum wenigsten gegen eine Art Thiere) — Alte führt an, dass Fuchs Steine in Krug geworfen, um das Öl zu saufen — Affen fangen mit Steinen Mu- 30 scheln. — Thierlisten z. E. Fuchslist wissen alle Jäger nicht zu erklären — ausgenommen: dass Fuchs Enten (sind angebohrne Feinde, wie Schwalben gegen Katzen) hascht. doch alles dies sind Listen durch Gewohnheit entstanden: per analogiam rationis. da dies bei dem Menschen an sich vernünftig sein könnte, so halten sie es vor 35 vernünftig bei sich und also auch bei Thieren. siehe Reimar.

Wir könnten uns Thiere mit grösserem Instinkt, grösseren Fähigkeiten, bessern Organen denken, die E. Städte bauten etc. also im 191 / künftigen Zustande, in dem nach der Ordnung der Natur (da durch



sie nichts erschaffen nichts vernichtet werden kan) auch das immaterielle der Thiere bleiben würde: da vielleicht die Menschen das durch Thiere thun lassen werden, was sie thun könnten und vor sie unanständig wäre, da sie durch Vernunft (dem sensus internus) edle  
 5 Glückseligkeit haben würden. Das äusserliche aber, was ihren Zustand ausmachen muss, wird vielleicht durch Thiere von gesteigerten Fähigkeiten verrichtet werden, deren Fähigkeit immer gesteigert werden kann, aber nie vernünftig werden kann, wenn sie auch ins unendliche gesteigert würde. Thierseelen und Vernunft — Körper u.  
 10 Geister Monaden — 3fache Räume sind immer völlig heterogeneisch. und jenes muss aufhören, dass dies geschaffen werde.

Das Bewusstsein — der innere Sinn — ist also der character distinctus der Vernunftwesen = im künftigen Universo können aber /  
 Steigerungen aller Wesen sein nach der Analogie. Da sich hier schon  
 15 viel auswickelt; wo sich das zu entwickelnde in jenen befindet — so auch bei uns und Thieren künftig etc. bei allen den grossen Entwicklungen in uns bleibt doch noch ein Zustand ausser uns — (dies lässt man aus der Acht) — also in uns eine anschauende Erkenntnis vermutlich — da sie Gott unmittelbar erkennen und aus dem Mittel-  
 20 punkt, Princip, alle Dinge erkennen werden (nicht so wie wir jetzt nicht die Dinge selbst, sondern unsere Abhängigkeit von ihnen erkennen: sondern gleichsam als Folgen von Gott in Gott) Thiere sind des Glücks etc nicht fähig: dies hangt blos vom Bewusstsein ab — alsdenn würden sie unglücklich sein. die Fabel der St. Clara vom  
 25 Undanke der Schlange, des Fuchses, des Esels.

/ Alles kommt bei Thierseelen aufs Bewusstsein an, das zeigen sie  
 193 aber nicht, sondern Handlungen nach einem gewissen bestimmten Plan — den sie nicht durch Reflexion über den gegenwärtigen Zustand ändern können, z. E. Biber in Canada baut, obgleich er immer gestört  
 30 wird.

alle denkende Wesen haben 3 Dimensionen.

1) Vorstellung — z. E. Monade des Leibniz

2) Vorstellung und Gefühl, daher Begierde, Handlung sonst nichts  
 z. E. Thiere äusserlich nicht aus Gedanken. die äussere Veränderung  
 35 eines Wesens aus dem innern principio ist blos durch Willkühr denklich.

3) Bewusstsein des ganzen Zustandes der Vorstellungen und Begierden, wir kennen blos Menschen mit diesen 3 Fähigkeiten und mehr sind uns nicht denklich.



## Seetio VII.

Autor. bloß willkührliche Begriffe ohne Erfahrung z. E. § 796 Erklärung bloß willkührlich. und die von bösen Geistern dem Sprachgebrauch zuwider. das Unglück macht noch nicht böse. dass sie weniger Kräfte haben. Der Abgrund der unermesslichen Schöpfung verbirgt uns die Stufen über, neben und unter uns. Diese Leiter ist unabsehlich vor uns. 5

Wir reden von Geistern 1) ihren Fähigkeiten	}	in so fern	
		sie uns an-	
2 ihren Willenseigenschaften	}	gehen	10

194 / Sonst könnte die Hypothese ins unendliche aufgeworfen werden — und gibts solche böse und gute Geister in Absicht in nexu auf uns ? — Antwort ist bloß vernünftelnd und da die Möglichkeit nichts beweist, so ziehe man Erfahrung zu Rathe — Der natürliche Wahn und der Hang und Methode der verderbten Vernunft würde auch ohne alle Erfahrung bei uns entstanden sein. Ursache: der Mensch denkt bloß an sich. als Wilder nicht an Gott. 15

denkt bloß sinnlich und nie an die Ursache der Dinge, so lange die Ordnung der Natur bleibt — ändert sich die aber, so denkt er erst an die Ursache die sie turbirt, denn da er vorher alles für nothwendig hielte, so wird er durch solche Zufälle erst an die Zufälligkeit erinnert — ward stutzig und dachte an eine Ursache, die er sich nach dem Zustande als grösser vorstellte. Wenn ihn also Verderben übereilte, das höher als seine Macht war, so erdichtete er sich ein mächtigers schädliches Wesen das er (so wie im Traum) mit vielen Dingen ausstaffirte, dazu kam der Eindruck der Nacht, der auch den Begriffen der schädlichen Geister vorangeht: denn warum solche mächtigere Gespenster just in der Nacht — Erfahrung des natürlichen Abscheus gegen Nacht Z. E. Cheseldens blindgebohrner und geheilter grauste vor schwarzer Farbe, weil diese uns gleichsam den Genuss des Daseins raubt und also fürchterlich ist. 25 30

195 / Die Beschützungs Triebe der Natur sind Furcht z. E. in der Nacht und da dieses auch bei Thieren (ohne Bewusstsein) ist z. E. Pferde in der Nacht, — Thiere in Sonnenfinsterniss, so muss also ein Grund der Vermutung des Übels natürlich seyn, der sehr leicht durch die Einbildung in die vermeintliche Empfindung ausartet und mit vielen Bildern leicht ausgemalt werden kann: wie Einbildungen, denen die Dichtungskraft hilft im Traum wo auch Nacht ist. Man glaubte ganze 35

Handlungen wahrgenommen zu haben: und da Einsamkeit und Nacht nicht Menschen vermuten lassen, so schloss er auf andere Wesen. — Die Entfernung betrog ihn — und da er vergebens griff, so hielt er sie vor undurchdringlich — vor Schatten, Zauberbilder — Geister. Die  
 5 meisten dachten es wären die Seelen der Vorfahren, da die Menschen einen unauslöschlichen Trieb nach Überbleiben nach dem Tode haben, Anordnungen machen und gleichsam alsdenn dabei zu sein wünschen. So bilden sich Kinder ihre Ersehnungen ein. Es giebt eine Dämmerung, die so frazzenhafte Stellungen macht, aber nur einige Minuten in  
 10 der Tagscheide so kritische — da halbe Liehtempfindungen Chimären in einer Seele machen die viel dazu erdichtet. So bald 10 Menschen diese wunderlichen Gestalten sahen, so ward das Gerücht gemein — ein Vorurteil der Jugend, die alles durch Nachahmung thut und / es glaubt: so wäre der Wahn von Geistern auch ohne alle Erscheinun- 196  
 15 gen entsprungen — allgemein geworden. Die Philosophen fanden sich, die um ihre Vermuthungen zu zeigen, nicht prüften, sondern bloß erklärten — ein System — Mythologie — Religion daraus machten — und so war die früheste Stufe natürlich.

Ja daraus machten älteste Kirchenväter die Gemeinschaft mit  
 20 Engeln, daher Incubi und Suecubi = dies als ganz gewiss. siehe Argens Luean — daher die Elohim und daher ganzes System — sie wohnten in der Luft, und das meiste aus den Schriftstellen, deren manche bloß uneigentlich erklärt werden müssen. Die Neigung zu Schreckhaft schönem machte dies. Becker ging in seiner bezauberten Welt zu —  
 25 Semler: das δαιμονικόν in der Hellenistischen Sprache eine unerklärliche seltsame Krankheit — solches Geist der Krankheit — Die Reden waren Wörter der empörten Einbildungskraft und das Wunder war mit einem Worte eben so gross. Es ist schwer sich einen Menschen mit 2 handelnden Substanzen Geistern vorzustellen — eben daher  
 30 fanden sich in dem Gefolge Besessene, Bauchredner, Hexen, Zauberer, Geisterbanner, Teufelbeschwörer — insonderheit nachher mit Gelehrtheit ausstaffirt und daher die geringsten Vorfälle des Lebens dumm reklärt. Die Spitzfündige Scholastiker beschreiben Heilige, deren Leichname Wunder thaten. — Erscheinungen  
 35 / Da insonderheit böse Geister immer erschienen sind, so sieht man 197 die Menschliche Neigung bei Gefahren Erscheinungen auszusinnen — Zaubersformeln des Abbt's in . . . exorcismi — Weihwasser — Criminalmethoden — beim Wassersehwimmen — Erzählung von besonderen Umarmungen, die von andern unterschieden sind und die Elben (Alp)

zur Welt bringen — Das Geständniss vor Gericht das doch Tod brachte, ist freilich befremdlich z. E. besondere Chimären — Incubi, Kobolde (Poltergeister, daher viele Leute Häuser verliessen und bei Schaden lachten) Hexen auf Blocksberg (in Walpurgis) nahe an der Höhe ist das Gras niedergetreten — wegen eines Nachtfrostes, der in 5 der Höhe das Gras krümmt.

Contrakt den der böse Geist gemeiniglich verfasst und den Menschen selten hielten z. E. Der Faust in ganz Europa — vom Buchdrucker Faust, der Mönche müssig machte. Geistliche verstärkten es und warnten vor der Gemeinschaft — beständige Gemeinschaft, daher 10 wurden Contrakte bestätigt — weil man sie gleich geschrieben (sonst würden sie ihn gehen lassen) daher Blutverschreibung — oft gefunden — besser unterrichtet

Poltergeister Prediger in Wetterau, Sohn — Diebe oder Verliebte — ein Haus zu besezen zum Raub — ein Haus zu bestehlen — 15 Verliebte und Katzen nicht Haus.

198 / Besessene. verstellte z. E. Prälat auch im Elbinger Territorium Krankheiten angethan.

Inquisition musste Lügen herausbringen oder verstärkte die Einbildung die endlich so stark als wirkliche Empfindung wurde. 20 Thomasius vom Kaiser utirt (vor Priestern geschützt) brachte wirklich einige Falschheit heraus, so dass in allen Protestantischen Ländern alle Poltergeister, Besessene, wirkliche Erscheinungen weggefallen sind. Katholische verfahren wirklich so, als wenn keine wären — ausgenommen in Pohlen. Historie ein höllischer Proteus. 25

Die Möglichkeit anderer Geister um uns ist wahr (abgeschiedene Seelen können vielleicht nicht wirken) aber ich muss mich so verhalten, als wären keine.

1) ich habe ja andere Erklärende Ursachen

2) der Wahn ist schädlich.

30

Der Betrug ist so vielerlei, dass seine Mehrheit endlich alles ungewiss macht — Jetzt schon ganz sicher ist ein Punkt. Das übrige sind meist Fragen — blos Hypothesen, müssige Beschäftigungen, die man nicht beweisen und widerlegen kann.

Nimmt man schon Erscheinungen an, so machen die Körper kein 35 Hinderniss. Es ist einerlei, ob sie durch einen Körper auf einen Körper oder unmittelbar als Geister auf Geister wirken. Wenn unsere Seele die 199 2fache Empfindungsfähigkeit / durch die Organe hat und durch die Seele unmittelbar, so lassen sich alsdenn, da eben dieselbe veste Über-



zeugung entstehen wird, mit Billigkeit einige Erzählungen erklären — denn sonst könnte der Philosoph alles verwerfen schlechthin, sonst müsste er entweder die ganze Möglichkeit oder die Möglichkeit der unmittelbaren Geisterwirkung verlangen. Da diess aber nicht ist, 5 so bleibt bloß Unwahrscheinlichkeit als Gegengrund übrig: Die ist aber nicht bloß durch die Erzählung der Menschen genug: sonst müsste ich alle Berichte leugnen. Ey! welches soll Absicht sein? die übernatürlichen Absichten gehören nicht in die Philosophie — wir schliessen bloß nach der Ordnung der Natur und vielleicht nach 10 eigener Willkür daß Geister erscheinen und da ist die Frage nach jedes Falls Absicht nichtig und würde unbegrenzt sein — Indessen müssen wir die Erzählung säubern. wenn jede Seele und Geist an sich nach der Naturordnung mit der übrigen natürlichen Welt in Verbindung steht, so muss jede Seele auch die Einwirkung empfinden 15 können. Durch die starke Sinnlichkeit des Körpers muss dies Commercium verdunkelt werden und daher sind die meisten Menschen sich dessen nicht bewusst. Da wir aber im vesten Schlaf wahrscheinlich am ungestörtesten denken, aber / nicht im Traum (da wir diese 200 Vorstellungen uns bewusst sind, weil wir sie mit dem Körper schon 20 nicht im Verhältniss dachten) so kann vielleicht im vesten Schlaf das Commercium am reinsten sein, weil er vom Körper ungestört denkt. Daher auch dies nicht bewusst entsteht und das Commercium kann im Traum noch Überbleibsel haben, daher vielleicht Ahndungen entstehen. So wie es ferner manche aber sehr seltne Schlafwandler giebt 25 die ein besonderes Commercium zwischen Seele und Körper haben müssen, so ist auch ein seltner Mensch möglich, bei dem das Commercium der Geister weniger durch die Sinnlichkeit abgetäuscht wird — da vielleicht die Organisation nur etwas verändert und das Band was die Seele fesselt, nur etwas loser ist. So ein Mensch wird nothwendig 30 ein Phantast sein. Er flicht in seine sinnliche Empfindung Geister Empfindung mit ein — Die Geistervorstellungen sind schwächer und das Schöpfungsvermögen der Seele dichtet sinnlich dazu. Indessen sind die Vorstellungen bloß partial falsch, totale Erfahrung wahr — und so müssen sich auch bei solchem Menschen habituelle Chimären 35 zur Empfindung gesellen und er wird sie vor Empfindung halten: also habitualiter Phantast — zweifelhaft, nicht recht in dieser, noch in jener Welt, also ein Unglück vor ihn (so wie Schlafwandler) weil der Mensch dazu nicht gemacht ist in beiden Fällen / Der Zustand 201 der Verrückung besteht nicht im Mangel des Verstandes, sondern der



Vermischung der sinnlichen Empfindungen mit Einbildung: zu Empfindung brauch ich nicht Verstand z. E. Licht zu sehen, so auch oft verständige Leute: jene Phantasten würden wenig von Verrückten unterschieden werden und mag nicht manche Verrücktheit davon herkommen: da ihr Band mit dem Körper verrückt ist. sie empfinden 5 weniger durch die Organe und also mehr unmittelbar, sie paaren beide übel. Leute von grossem Genie haben eine Art von Wahnsinn. vielleicht eben daher. entweder man halte also alle Geister vor Wahn oder verwerfe nicht alles schlechthin z. E. auch die von Schwedenberg — dessen Empfindungen zwar im Ganzen wahr sein können, aber 10 partial nie gewiss sind und eine Folge . . . wäre sehr wichtig

---

### Von der Theologia naturalis

202 / Von der Psychologie der andern Geister ist zur theologia naturalis nur ein Schritt, weil alle Völker jene Götter genannt haben, nicht was wir nennen. wir also den gemeinen Begriff von Gott voraussetzen. Vor- 15 urteile — praesumption — Der Gang des Verstandes zu unsern Begriffen.

Mensch im Zustande der wilden oder gesellschaftlichen Verfassung voll Mangel dachte bei Wirkungen nicht auf Ursache. Der Begriff von Gott ging verloren. Die Ursache war ohne Nutzen vor ihn. Daher blos Suchung der Wirkung. Der Trieb des Bedürfnisses herrschte 20 damals und dieser liess alle die Untersuchungen weg. In den gesitteten Verfassungen gibts mehr Ruhe — Bequemlichkeit — vor höhere Triebe einiger Menschen — um aber den Trieb der Faulheit, der diese Untersuchung verhinderte, zu überwinden, mussten Triebe der Ehre sein, auch bei dieser Untersuchung der Ursache. Indessen hat sich 25 der Begriff von einem Gott auch bei ungesitteten so hervorfinden müssen. Bei ausserordentlichen Vorfällen, Erdbeben, Ungewitter, wo wider ihm Gegenmittel fehlen, wird er stutzig und erdenkt sich zu einigem Trost ein Mittel, erdenkt sich eine (sich ähnliche) Ursache davon, um an ihm blos eine Hülfe wider Furcht zu haben. So sind 30 auch oft bei uns Hülfsmittel wider Furcht, uns selbst ausserhalb der

203 Furcht / thöricht:

Also Ursprung von Gottes Begriff ist Furcht: dazu kommt Einsamkeit. Wilde oft Einsam, jetzt mehr gesellig;

- 1) zum wenigsten Menschen in der Nähe
- 2) Finsterniss damals auch

ohne Mittel. Die Unglücksfälle darinnen mussten ihm einen Gottes Begriff erregen. Wilden ist also der 1ste Gott schrecklich — scheussliche Gestalt — Zorn besänftigen. Wilden ist also der erste Gott nicht eben gut, das gute müssen sie sich erwerben, das Böse käme aber von jenem. Die erste Haupteigenschaft der Götter ist Macht, dadurch nicht durch Güte sind sie den Römern und Griechen schrecklich verehrungswürdig, aber nicht moralisch gut. Jupiter Ehebrecher, Venus macht Vulcan zum Hahnrey. Merkur lügt wie ein Zeitungsschreiber. In Ägypten die grösste Steigerung vor andern zum Urheber und Urwesen. In Samojeden Schammans Zauber, Götzen Priester fungiren sich laut.

Schreckliche Götter. Neger schwarzer und weisser Gott, jener neidisch tückisch, der ihm kein guts gibt (denn ihre Faulheit glaubt, ihre Mühe hatt' es verdient) — Diese Übel die vielerlei sind, geben vielerlei Götter. Daher kam der Wahn von den überbleibenden Seelen, die wenn sie von einem so sehr leidenden Körper befreit wären, glücklich, mächtiger würden — immer mächtiger / würden und also Gegenstände der Furcht und Hoffnung sein musten. Dies glauben die Fakirs (Bettelmönche) in Siam. also der Begriff von Gott ist bei allen Nationen, aber anders als bei uns; bloß mächtige Wesen, gute oder schädliche, und wenn sie den Teufel anbeten, so bloß schrecklicher Gott. Der Griechen und Römer Theogonie ist fast allen bekannt, denn diese sahen auch schon die günstigen Weltbegebenheiten als Folgen mit einem spekulativen Kopf an, so entstand Vulcan, Pluto etc — alle Unvollkommenheit der Götter macht nichts, da sie mächtigere Wesen waren — Daher auch von Menschen gezeugt. In der Folge der Zeit musste ein Gott seyn, der der erste war: da behelfen sie sich mit der absoluten Notwendigkeit. Der Weltstoff ewig und in dem auch Götter. Das Nichts kam ihnen nicht in den Sinn. Schöpfung ist bei ihnen bloß Umformung — nicht Hervorbringung — Jamblichus in seinen Mysteriis der Egypter führt schon Einen (ένα) an: eine blinde Ursache: von dieser endlich αιωνες, die Ursache der Welt: jener wenig mit der Welt, sondern seine Unterursachen bloß: von jenem wissen z. E. auch Nordamerikaner nichts und wollen auch nichts wissen, sie glauben, dass er in sich gekehrt, ruhe, und andere wirken lasse — Egypter heilige Thiere, denen göttliche Eigenschaften verliehen sind — so auch Feetische der Indier. Er verkleinerte den andern Gott gegen den seinen. Kazze, Razze, sie stritten nicht, dass jene Götter wären, sondern nur, sie wären kleiner — so auch Römer

zerstörten nicht die Götter, sondern suchten sie unter ihrem obersten Gott als wirkliche zu erhalten. nur zu subordiniren. Juden setzten dies voraus: dass der Gott der Götter so den Philistern das Land gebe als ihr Gott ihnen das ihrige. So muss bei allen Ausschweifungen endlich Einheit sich finden. Den πολυθεισμος accomodirte man sich durch einen Gott. Porphyry sagte endlich: alle Untergottheiten wären Kräfte der obersten Gottheit. Wenn ich dem Pfade der Natur gemäss bis aufs oberste komme, so setze ich dem also nichts neben an — aber was hat der denn vor Eigenschaften? — nach ihren Empfindungen müssten sich die Vorzüge steigern: daher dachten sich die Indianer Gott faul und setzten endlich gewisse Sekten — Chinesen die höchste Vollkommenheit ins Nichts (dunkler Begriff von Geist) dem sie sich in Finsterniss nähern. Siamer (fast einerlei mit Sinesen) glauben im Unermesslichen ein Licht, aus dem Funken in Körper — insonderheit Lamas geht und wieder zurückkehrt. Das ist blos Phantasietraum, eine Chimäre, die sich endlich per analogiam rationis verfeinigt (nicht aber Vernunftgrund) und endlich Einheit. ist dies aber ein Glaube Gottes — ein Begriff von Gott ist der so allgemein? Nein! —  
 206 Daher oft kein / Wort z. E. Chineser Tien Hindus. Daher Tien der Beherrscher des Himmels. Die Erkenntnis Gottes erst ein Wahn, wurde nachher gesteigert und gereinigt. 20

Der Ursprung des Begriffes von Gottes Verstand ist durch die Zusammenstimmung der Dinge der Welt, da sie einen weisen Urheber verrathen: nicht aber aus der Zufälligkeit. Zu der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gegentheils erhebt sich nicht der gemeine Verstand, sondern alles beständige hält er vor nothwendig. Das was den Menschen zur Betrachtung des Urhebers reizte, ist die Kunst und Regelmässigkeit in der Welt, z. E. die Geschicklichkeit der Thiere, Lauf der Sterne, von denen man einem jeden die Regierung eines besonderen Gottes, nachher aber eines einzigen zuschrieb. Dazu kam die Zufälligkeit der Bewegung, die eine fremde Kraft und Stand der Ruhe voraussetzt und also auch ein erster Beweger, der ist aber nicht selbst todt (Körper. Materie) sondern anders — Also nicht die Entstehung der Materie an sich, sondern ihre Zusammensetzung und Bewegung zeigte eine Ursache und auch diese sehr schwer. aus Schmeicheley, Furcht, Heucheley, nicht aus dem Grund in der Sache 35



legte man ihm Allmacht, Allgüte bey. Hätte er alles mögliche erschaffen: aufs beste, so wäre er allmächtig, aber das weiss man nicht. Unsere Seele / bestimmt lieber immer etwas im Grade ungewisses. vor grosse 207  
 Macht lieber Allmacht! Also hat man sich nach dem Natürlichen  
 5 Gange den Menschen zu einem Allmächtigen gesteigert — aber ob  
 eins oder viel wären, das konnte man nicht sehen, sie steigerten theils  
 jenen bis zur Allmacht, dem die andern untergeordnet wären — theils  
 gaben sie jedem einen besonderen Distrikt. Der Schluss auf Einheit  
 ist also blos aus den Tiefen der Philosophie. Der Begriff von Gottes  
 10 Existenz ist also kein Erfahrungs-, sondern willkührlicher Begriff —  
 Daher stand ihrem Wahn frey, sich Eigenschaften, Grad, Zeit, Raum  
 Einheit, Vielheit, zu erdichten. Schränkt man den Gottes Begriff  
 aufs höchste Wesen ein, so ist der wieder willkührlich — da ich ihn  
 mir (wie Mathematiker) willkührlich denke und denn erst beweise.  
 15 Welcher Begriff passt also allen diesen willkührlich zusammenge-  
 ordneten Eigenschaften auf den gemeinen Begriff der Menschen von  
 Gott am besten? Man denkt sich die letzte Ursache, freiwirkend  
 die Dinge der Welt: dies ist der wahre Begriff — der allgemein ist  
 und auf den die Bewegung und Ordnung führte: Konnte ich mir unter  
 20 Gott die höchste Vollkommenheit denken, so ist er wohl willkühr-  
 lich, aber wenn er nicht Ursache der Welt ist, so wäre er nach dem ge-  
 meinen Begriff vor mich nicht Gott. Ich denke mir die Ursache voraus  
 und frage alsdenn erst, ob diese die höchste Vollkommenheit hat und  
 der letzte / Begriff liegt also im gemeinen Begriff nicht unmittelbar, hin- 208  
 25 gegen denkt man sich eine letzte Ursache selbst: — nothwendig —  
 frey: nicht aus Zwang und Nothwendigkeit einer Ursache. Nun aber,  
 den Begriff Gottes zu beweisen, welchen werde ich voraussetzen?  
 willkührlich muss er sein und nachher zu beweisen: da die letzte  
 Ursache bei dem gemeinen Begriff die nota dominans ist, so soll  
 30 dieser Begriff bewiesen werden, alsdenn ist aber sein Begriff blos  
 relation — die correlata hangen von einander ab — und da ich von  
 der Ursache hier blos aus der Wirkung schliesse und die Welt so  
 schlecht kenne als Wirkung, wie gebrechlich der Begriff von Gott.  
 Nehme ich den Begriff des Letzten, des ersten, so setzte man  
 35 die Unabhängigkeit zum Grundbegriff: da aber aus diesem noch  
 nicht alles fließt, so setze man die Relation mit der Welt dazu und als-  
 denn werde die Definition Deus est ens independens (absoluter  
 Begriff, der hier sehr nöthig ist) causa mundi libera (relativer Be-  
 griff, aus dem wir vielleicht Eigenschaften werden herleiten können).



Der Begriff von der höchsten Vollkommenheit, ens realissimum, gehört beileibe nicht in die Definition denn

1) so hat man schon nach dem natürlichen Begriff einen Gottesbegriff ohne den Begriff dieser höchsten Vollkommenheit,

2) muss er erst bewiesen und also nicht eine Definition werden. 5

209 / also deus est causa libera mundi independens. Jezzo Erklärung der natürlichen Theologie, sie ist

1) subjectiv, wenn sich die Menschen dahin gesteigert haben: den Begriff von Gott nach ihres Verstandes natürlichem Gange als das was alle Nationen gemein haben aufzufassen, ohne zu fragen, ob sie 10 recht haben. bloß Wahn

2) objectiv. die wahre Idee von Gott wo fern sie wahr aus dem Verstande fließt und der Mensch auf sie hätte kommen sollen, diese Beweise nie aus göttlichen Zeugnissen (dieses Erkenntnis ist historisch nicht aber philosophisch, ob es gleich sehr wahr sein kann) sondern 15 aus der Vernunft. Sie gehören zur Metaphysik, denn diese hatte in sich

1) Anthropologie 2) Physik 3) Ontologie (vor allen Dingen aber weiter als jetzt) 4) Ursprung aller Dinge. Gott und die Welt. also Theologie — der letzte Realgrund, und ist die oberste Metaphysik, da sie die Realgründe betrachtet. Sie wird aber die schwerste sein, da 20 die logische Unterordnung zwar wegen der Zergliederung schon sehr schwer aber doch leichter ist als die der Realgründe, weil wir bei diesen nicht den Nexum einsehen. daher ist Physik schwerer als Arithmetik und Theologie die schwerste und ob wir uns durch unsere bloß sinnlichen Begriffe irgend einen wahr machen können als Gott, alles ist 25 ja bloß nach der Analogie — also was widerstreitet mit meinem sinnlichen Begriff . . .

210 / Die Schönheit und Ordnung hat bloß auf ein vernünftiges Wesen Beziehung. Vollkommenheit ist moralisch oder äusserlich — Materie ist bloß vollkommen äusserlich in Beziehung auf andere Wesen, die 30 der Lust und Unlust fähig sind. Thiere auch meistens bloß äusserlich, weil sie nicht Bewusstsein haben. vernünftige Wesen aber doppelte Vollkommenheit im Verhältnis auf sich z. E. ein Mann der gut verdaut, lacht in Verhältnis auf andere. (z. E. ein Mann, der dem Publiko gut ist). . . . Oft erwägen wir bloß die Vollkommenheit des Wesens 35 auf uns, oft bloß aufs ganze. Die Vollkommenheit Gottes hat auch doppelte Beziehung

1) relative auf den focus der Vollkommenheit ausser ihm, die Lust und Unlust eines andern,

z E der Siamer insofern er unter dem fato steht ist sehr vollkommen, weil seine prädicata durch focus der Vollkommenheit ausser ihm sehr  
5 befördert werden und unterstützt damit alle Vollkommenheiten, so fern sie bloß relativ sind. das Vollkommenste so ein Gott ist, ist relativ das vollkommenste, so wie die Sonne unter den Welt dingen.

Also 2) absolute Vollkommenheit durch die Eigenschaften die zu seiner eignen Vollkommenheit zusammenstimmen. muss also Lust  
10 und Unlust an seinem eigenen Zustande voraussetzen.

/ muss auch sich des eignen Zustandes der Lust bewusst sein, also <sup>211</sup> ein vernünftiges Wesen, dessen Vollkommenheit die Relation aller Prädicate in ihm auf das Gefühl der Lust und Unlust sein wird und alsdenn macht die Allmacht keine absolute Vollkommenheit (viel-  
15 leicht vor uns: aber wenn es bruta fatalitate ist nicht vor ihn). Gebt ihm alle Eigenschaften und nehmt ihm das Bewusstsein der Lust, so nehmt ihr ihm alle Vollkommenheit: *perfeetio summa est consensus omnium praedicatorum ad summae voluptatis fruitionem*: sie quid est summa felicitas: Dies sind völlig synonymische Wörter z. E. Er-  
20 kenntnis ist bloß in so fern auf sein Gefühl der Seligkeit.

ens perfectissimum absolute est, qua tale beatissimum (relative qua tale minime.) Wird das Kennzeichen angegeben, so wird also Gott kurz als das seligste Wesen definirt; dies ist aber nicht der erste Begriff nach dem gemeinen Urtheil von Gott — denn hiermit ist  
25 bloß gesagt Gott ist der Grund der grossen Glückseligkeit

1) an ihm als absolut vollkommen	}	dies ist aber erst zu beweisen.
2) ausser sich als respectiv vollkommen		

Begriff nicht ein postulatum: folglich geht dieser willkürliche Begriff vom gemeinen Begriff ab. Man wähle sich also einen andern  
30 willkürlichen Begriff: folglich dass man ihn als den Grund (den realen) von sehr vielen denke: so dass er selbst nicht abhängt: also sehr reales Wesen: und gedenke ieh ihn als den Grund von allen: so wirds ens realissimum: in dem alle realität in ihm als Bestimmung gesetzt wird: durch das alles ausser ihm gesetzt wird / auch das posi-  
35 tive in der Welt: also auch Schmerz: alles folglich wüsten wir noeh nicht vorläufig, ob nicht viel Realität in ihm auch der Schmerz bliebe — und alsdenn wäre es, wenn nicht der grösste Grad der Vollkommenheit ausser ihm gesetzt wird, nicht höchst vollkommen —

folglich wird hiermit durch den höchsten Grad der Realität nicht zugleich der höchste Grad der Vollkommenheit gesetzt.

Ein Wesen, in dem alle Realität als der Grund aller ausser ihm, ist sehr möglich

Ein Wesen, in dem alle Realität als die Bestimmung blos in ihm selbst ist, ist das möglich? Dies folgt noch nicht: Der Autor, Wolf, und fast kein anderer Philosoph haben hier auf den logischen und realen Grund und Widerstreit gesehen und alles vor logischen angesehen.

Vieles widerspricht sich und ist unmöglich

Vieles widerstreitet sich und ist nicht unmöglich und nicht widersprechend. Nun kann eine Realität der andern widerstreiten ohne sich zu widersprechen. Die Schmerzen sind so positiv eine Empfindung, dass sie noch mehr verhütet werden als Vergnügen erkaufte wird. Nicht also bloße Privation — Nun aber ist Glückseligkeit das facit der Summierung aller Grade der Lust = das durch das facit der Summierung aller Grade der Unlust aufgehoben wird und die Folge alsdenn ist Null. so eines Wesens Dasein, in dem alle mögliche Position gesetzt wird ist = dem der Null.

Der Begriff der Vollkommenheit muss also der Überschuss der position der Lust sein vor Unlust etc, folglich kann die Vereinbarung aller Realität nicht der höchste Grad der Realität sein. Ebenso als abstrahiren ebenso positiv ist als attendiren, eben so ist beides nicht zu vereinigen, da sie sich selbst aufheben und folglich Null ergeben.

Folglich widerspricht sich die Setzung aller möglichen Realitäten, weil sie sich realiter opponirt sind und also Null. Es widerspricht sich also nicht an sich, sondern in Beziehung auf die Folge da eine Null gesetzt würde.

Folglich kann vorläufig in Gott nicht alle sondern alle mögliche Realität gesetzt sein. Der Begriff von Gott ist also nicht so bekannt nach dem gemeinen Begriff. Bei der Frage vom Dasein Gottes wird Dasein nicht als ein Beziehungswort aufs Prädicat gedacht: da überhaupt das Sein kein neues Prädicat, sondern die absolute Position aller Prädikate ist — keine neue Realität, sonst wäre, wenn das Dasein ein Prädicat wäre, ein Dasein = dem Dasein des andern z. E. des Pferdes und Menschen. Die Position ist kein neues Prädicat, sondern entweder ein blosses Verhältniss — die copula im Urtheil setzt respective Prädicate oder einen absoluten Begriff: bei Sätzen von Dasein. Daher fällt der Cartesianische Beweis weg, da man sich künstlich



ein allerrealstes Wesen gedaecht hat: und daraus beweisen wollen, dass es auch existiren muss: alsdenn existirt auch der vollkommenste Gelehrte — aber welche Ungereimtheiten = also aus einem willkührlich erdaachten Begriff können wir nicht das Dasein als Prädieat  
5 finden nach der Regel der Identität.

Der Weg nach dem nexu der Realgründe, da es aus logischen Gründen unmöglich ist. Da wir Gott unmittelbar als Ursache / unserer 214 Empfindung nicht erkennen, sondern bloß schliessen, und da wir bloß einige Dinge als Wirkung sehen, so können wir höchstens von  
10 diesen auf eine Ursache schliessen, nicht aber aus andern möglichen Wirkungen noch andere Ursachen leugnen — Unsere Schlüsse auf Ursachen werden nie den höchsten Grad erreichen, sondern in ihm bloß viele Weisheit, Macht, Güte einsehen — denn nicht in der Ursache als Wirkung nach diesem Schluss = nicht ewig (das ist Fehl-  
15 schluss) sondern sehr lange, nicht Allmacht: sonst müssten wir alles einsehen oder doch wissen, wer dies kann, kann alles bauen. Also werden wir bloß aus dem Begriff des Ersten auf einen Gott schliessen können: (Es muss Urheber sein — erster Urheber, vielleicht independent, schlechterdings unabhängig, hier ist fast schon zu viel zugegeben  
20 aber doch bleibt das noch übrig, wenn andere Wirkungen wären, die auch ihren Urheber etc haben können) = kann ich aber aus dem Begriff der Nothwendigkeit und Unabhängigkeit alles herleiten, so braucht das vorige . . .

Können wir nur erst den Begriff des absolutnothwendigen denken,  
25 so muss schon in ihm der Begriff des Daseins liegen. ich muss also bloß die Möglichkeit des ersten nothwendigen einsehen, so kann ich denn sogleich sein Dasein und Eigenschaften ableiten.

**Beweis** Viele Dinge die existiren in nexu, haben das Prädieat eines nexus und dieses Prädieat der Verknüpfung muss einen besonderen  
30 Grund haben, weil es aus dem Dasein der Dinge an sich nicht folgt: Dass wenn A existirt, a b sei, folgt nicht / Sezzt aber in nexu: sie 215 hätten entweder einen oder viele oder keinen Urheber, sezt sie hätten keinen, so wäre jedes an sich nothwendig, weil kein Ding als Grund einer Bestimmung in ihm sein darf. also muss jedes nothwendige  
35 Ding nicht mit andern verknüpft sein, sondern da diese verknüpft sind, so müssen sie Folgen sein, also Urheber: setzt viele Urheber vieler Dinge — diese müssen wieder verknüpft sein unter sich, da ihre Wirkungen verknüpft sind und folglich müssen sie nicht absolut nothwendig sein, da alle zusammen einen Urheber haben, folglich



müssen sie einen Urheber haben. Keine Verknüpfung ist ohne Raum und Zeit. dies erkenne ich anschauend zugleich oder nach oder vor oder neben — also verschiedene Dinge die existiren müssen nothwendig verknüpft sein (Raum und Zeit anders nicht zu denken) folglich müssen sie **einen** Urheber haben. also kurz alle Verknüpfung setzt **einen** Urheber voraus, alle Dinge müssen folglich verknüpft sein. Dieser Beweis ist zwar nicht völlig überzeugend: aber erhaben schön, da er in die Mannigfaltigkeit Einheit bringt — so dass der unbegreifliche Raum vielleicht die nächste Folge der Mannigfaltigkeit in Einem ist. Die nächste Folge der Abhängigkeit des Vielen von einem: <sup>10</sup> dadurch wird auch eben das Mannigfaltige zu Einem — zur Welt, durch Verhältnisse verbunden — so, dies ist der Grund aller Beweise. Er hat aber doch die Schwäche, dass er den Raum und Zeit voraussetzt, die zwar unter allen Dingen der Welt das Verknüpfungsmittel sind: aber (nach dem Crusius) nicht aus der Existenz folgen, und <sup>15</sup> <sup>216</sup> also auch nicht / zwischen Gott und der Welt sind, da diese nicht eines zusammen ausmachen.

Bei den übrigen Beweisen: nach der Causalverknüpfung aus der Ordnung der Welt, kann ich nicht auf die Einheit noch auf die höchsten Grade schliessen in der Ursache = also auch nicht mathematisch. — — aus dem Dasein der Welt wird auf Gott blos bedingter Weise geschlossen — aber seine nothwendige Existenz folgt daraus nicht. Aus dem Licht des Himmels schliesse ich ebenso auf die Sonne als Grund; bedingter nicht nothwendiger Weise: sondern ist es eine nothwendige Folgerung: so auch: es muss ein Gott sein, von dem ich <sup>25</sup> aus der Wirkung nicht auf die Nothwendigkeit schliessen kann. wollte ich a priori schliessen: wenn Dinge existiren so muss etwas als erste Ursache dieser zufälligen existiren, das selbst nicht zufällig sondern nothwendig ist: woher mach ich mir denn den Begriff von der Nothwendigkeit: worauf kommt denn diese an? was bestimmt <sup>30</sup> dies? wenn ich diesen Grund der Nothwendigkeit, diese Art seines Daseins erkannte, so würde ich in ihr wahre Principien der Eigenschaften erkennen — aus dem Begriff des Daseins selbst, nicht blos unvollkommen aus der Wirkung So bald ich das schlechterdings nothwendige Wesen verstehe, so muss ich auch folglich sein <sup>35</sup> Dasein, seine Existenz zugeben. Denn wenn so ein Begriff unter den möglichen begriffen wird, so ist alsdenn diese Möglichkeit sogleich Dasein. Daher sind also die Cartesianischen Beweise falsch: der <sup>217</sup> / durch Causalschlüsse unzureichend, weil ich nicht die Art des

absoluten Daseins daher verstehen kann. es kommt auf den Begriff der Nothwendigkeit an. Diese ist

1) logisch eine blosse respectiva zwischen Subject und Prädicat nach der Identitätsregel. Diese ist blos bedingungsweise: eine Nothwendigkeit im Setzen des Urtheils und seiner Beziehungen nicht aber in der absoluten Setzung der Dinge selbst z. E. Triangel ist logisch nothwendig, dass er 3 Winkel habe und so sind alle geometrische Wahrheiten.

2) reale Nothwendigkeit, da nicht nach dem Principium contradictionis geschlossen, sondern etwas absolut gesetzt wird; dies ist die Nothwendigkeit nicht eines Schlusses sondern der Dinge. Sie ist wieder

1) bedingt: Realnothwendigkeit eines Dinges als Folge: Schmelzwasser ist als Folge der Wärme nothwendig.

2) absolut Realnothwendigkeit eines Dinges als Grund. Diese ist also von der absoluten logischen Nothwendigkeit eines Schlusses und von der bedingten Realnothwendigkeit eines Dinges unterschieden und ist nicht blos ein Respectus der Dinge.

Die Frage von der absoluten Nothwendigkeit eines Dinges z. E. Gottes ist äusserst schwer. nach der gemeinen Vernunft ist hier eine Kluft: alle Dinge könnten ja nicht sein, warum soll denn das eine nicht nicht sein können? die Entwicklung dieses Begriffs sei nicht logisch, denn eine reale Position ist ja nicht nach dem Identitätssatz zu entscheiden. sonst kommt ja blos logische Nothwendigkeit da/raus 218 und der Satz Gott ist ist eigentlich nicht ein Urtheil, sondern blos Begriff — und den man erst durch lange Urtheile kennt. Der Gedanke von der Nothwendigkeit ist wunderbarerweise von den Philosophen übergangen.

Es muss um diesen Begriff zu entwickeln, das absolut Unmögliche und das Mögliche überhaupt erklärt werden. Wobei sich gar nichts denken lässt, das ist völlig unmöglich; — so lange sich etwas noch denken lässt, so fern ist noch was möglich: das unmögliche im logischen Verstande ist ein Widerspruch: nach dem Satz des Widerspruchs, dem obersten Satz aller logischen Möglichkeit: und dabei ist also gar nichts zu denken übrig — eben daher wirds auch logisch unmöglich sein, weil sich dabei nichts denken lässt: z. E. ein Triangel mit 2 rechten Winkeln ist logisch unmöglich nach dem Satz des Widerspruchs, weil er diesen als das oberste Kennzeichen aller Möglichkeit

aufheben möchte und alles denkliche aufhöbe d. i. alle möglichen, alle denklichen Respectus werden hiermit aufgehoben. Bei der Real-  
 unmöglichkeit kann ich keinen Widerspruch finden, weil hier kein  
 Respectus vom Subjeet und Prädicat aufgehoben wird, da das Dasein  
 kein Prädicat ist. Das Nichtsein wird also kein Prädicat sein — son- 5  
 dern eine blosser Aufhebung eines einzelnen Begriffs. Leugnet jemand  
 Gottes Allmacht etc, so ist dies lauter logische Unmöglichkeit nach  
 dem Satz des Widerspruchs und nach diesem beweise ich aus dem  
 219 Subjeet die Unmöglichkeit — aber / die Vorstellung einer absoluten  
 Position ist anders, hier wird bei der Remotion sogleich alles auf- 10  
 gehoben — da bei der logischen Remotion das Subjeet behalten und  
 das Prädicat bloß verneint wird — wo ich nichts rede — widerspreche  
 ich mir nicht — wo ich Gott nicht setze, so widerspreche ich mir  
 nicht — denn ich rede hier nicht von der hypothetischen Setzung  
 Gottes wegen seiner Geschöpfe — sondern absolut: einzeln: und da 15  
 ist dessen Unmöglichkeit nicht nach dem Widerspruchs Satze. Wir  
 werden also nicht den Satz: Gott ist beweisen, sondern eine gewisse  
 Existenz beweisen von der alles mögliche abhängt. aus dem Begriff  
 des unmittelbar nothwendigen Wesens lässt sich seine Einheit  
 schliessen — es enthält den Grund aller Möglichkeit — folglich auch 20  
 die höchste Realität und weil alle Vollkommenheit nicht ohne Ord-  
 nung gesetzt werden kann, so muss es auch Vernunft in sich enthalten.  
 folglich auch ein Geist sein. der Geist, der aller Möglichkeiten Grund  
 ist, ist Gott — folglich ist hier Gott dargethan nicht aus dem Satz  
 des Widerspruchs sondern aus dem Begriff des absolut Nothwendigen 25  
 als eines einzelnen Begriffs, der möglich und also auch wirklich ist.  
 Nur daher wird der Widerspruch sein, dass wenn gar nichts existirt,  
 doch eine Möglichkeit sei. Man lese den Beweis und seine anwendung.  
 Hier geben wir noch eine besondere Anwendung: Dinge, die im Raum  
 und Zeit sind, sind verbunden und die Möglichkeit der Verbindung 30  
 220 der Zeit / und Raum ist bloß durch ein Etwas gegeben von dem sie  
 abhängen — Es lässt sich von vielen Dingen ohne Verbindung  
 durch Raum und Zeit nicht denken, dass sie seyn; es sind sogleich  
 respectus. Selbst also in der Möglichkeit des Raums und Zeit wird ein  
 Dasein als eines vorausgesetzt; es existirt also einer und durch ihn 35  
 alles; woher existirt aber dieses; dieses warum bei vielen existirenden  
 Dingen ist gut, aber bei dem einen ist ungereimt, weil hiemit ver-  
 borgen seine Möglichkeit unterschieden angenommen wird also nicht  
 als nothwendiges Dasein. Der Realgrund von aller Möglichkeit ist



also das schlechterdings nothwendige und er enthält also lauter Realität in sich und keine Negationen. aber hiemit wird nicht gesagt: alle Realität ist in Gott als Prädikat: denn viele Realität, die von ihm abhängt ist durch ihn gegeben, also durch ihn, als Grund, aber  
 5 in ihm ist sie nicht als Determination; z. E. alle möglichen Körperlichen Kräfte sind durch ihn, aber nicht in ihm gegeben. Er enthält also die grösste Realität in sich und ist der Grund von allen möglichen Realitäten. Schmerz ist als Realität nicht in ihm gegeben: da er andere Realitäten aufheben müsste. In Gott muss Verstand gegeben  
 10 sein; alle Realität wird also alternative in / Gott gegeben. entweder 221 durch oder in ihm. hier muss ich sagen: das, durch welches Verstand gegeben ist, muss selbst den höchsten Verstand als Determination haben. Der gemeine Verstand urtheilt ohne alle diese Schwürigkeit sehr lebhaft von Gottes Daseyn und ob dies gleich brüchig ist, so  
 15 ist vor ihn nicht mehr nothig; so wie die Schrift ἀνθρωποπαθως redet. Zu dem gemeinen Gebrauche gehört blos, dass uns ein Gott gemacht, ob er alles gemacht, das ist vor ihn Speculation; wie er sonst beschaffen sey, wird ihm nicht ausgemacht, aber wie wird daher ausgemacht werden können, dass alles gut sey, wenn ich  
 20 nicht von seiner höchsten Gütigkeit überzeugt bin; aber an diese Überzeugung reicht nicht der gemeine Verstand, der es vielleicht nach seinem Vermögen der Vergrösserung zugiebt, oder aus Schmeicheley.

Die Menschen hätten gar nicht nöthig, sich in der Metaphysik in  
 25 Wolken zu verlieren, dagegen gab uns der Schöpfer Triebe, Richter in uns — vor den Vorwitz weiss man zu wenig, vor den Nutzen und Gebrauch nicht genug, wir aber schon verwöhnte, müssen uns entweder quälen oder auf Dornpfaden gehen. Nach der Abstammung unserer Begriffe ist es nicht gleichviel, aus welchem Grundbegriffe  
 30 ich die übrigen ableiten soll: Eins ist uns schwerer als das andere. wir haben sie leicht und sehr natürlich aus / dem Begriff des schlechter- 222 dings nothwendigen hergeleitet. So wie die Pluralität der menschlichen Seele als eines Subjects nicht aus der Vielheit der respectus gegen verschiedene Sachen folgt.

35 820. Von der Möglichkeit kann nie geschlossen werden auf die Wirklichkeit da sie nichts als ein respectives Prädikat nach dem Satz des Widerspruehs und diese eine absolute Position ist. Stellt euch das allerrealste Wesen als möglich vor, so ist das so viel, als dass die Prädicate dem Subjecte nicht widerstreiten und es folgt aus dieser



willkürlichen Verneinung nichts auf ein Dasein schlechterdings. Doch von der Möglichkeit der Dinge als einer Folge, geschlossen auf das Dasein eines Wesens als Realgrund, also auf das Dasein als Grund ist völlig anders. Wenn ich alles aufhebe, so ist kein Widerspruch hierinn, denn das Dasein mit allen seinen Prädikaten wird 5 völlig aufgehoben auch das Dasein Gottes. also aus der Möglichkeit folgt kein Dasein, weil dies nicht, wenn es aufgehoben, nach dem Satz des Widerspruchs wäre; aber aus der Möglichkeit als Folge, kann auf das Dasein als Grund geschlossen werden, so wie bei Ursache und Wirkung von dieser auf jene geschlossen werden kann. 10

¶ 821 unitas und unicitas sind unterschieden: Diese ist die Einheit: ein unauflöslicher Begriff, jene die transscendentale Einheit. Die Folge des nexus von vielen Prädikaten zu einem: Da er den Grund aller 223 Prädicate in sich hat. je mehr alle Prädicate / von einem abhängen, desto mehr Einheit. Die transscendentale Wahrheit und Vollkommen- 15 heit sind sehr leer und kommen bei allen Dingen vor: doch sind sie garnicht zu vergleichen, weil sie völlig heterogeneisch und gar nicht homogen sind, folglich auch kein Verhältniß der Grösse zwischen beiden. die transcendentale Vollkommenheit läßt sich auch nicht vermehren noch vermindern. Die Vollkommenheit in Gott wird von 20 uns metaphysisch betrachtet: in so fern er als ens mit andern homogeneisch betrachtet werden kann.

824 Der Autor will hier die Abstammung aller Dinge von Gott aus einem ganz falschen Grunde herleiten. Das Dasein Gottes soll den Grund der Möglichkeit enthalten, weil wenn ich ihn aufhebe, ich das 25 principium contradictionis aufhebe. eben so den Pythagoreischen Lehrsatz. Dieser und jeder nothwendige Satz ist eine Folge des principii contradictionis nicht Grund, und unser Begriff, dass die Aufhebung des Daseins in Gott alles Mögliche aufhebe: ist anders gewesen. Bilfinger untersucht, ob Gott der Grund des Wesens der 30 Dinge sei. Die Möglichkeit kann nicht eine Folge der Wahl sein, sondern muss in der Vorstellung des Verstandes vorhergehen. Die Möglichkeit ist also nie moralische Folge durch seine Freiheit, sondern unmoralische Folge durch sein Seyn, also Realfolge und dadurch bekommt das Feld des möglichen Einheit. Laßt alles Mögliche noth- 35 wendig und unabhängig sein, so fehlte alle harmonische Wohlge- 224 reintheit — ein Feld zerstreuter Positionen. / Wenn aber alles Mögliche von einem dependirt, so ist dadurch Einheit und dies macht uns die Wohlgereintheit im Wesen.

826. Da unsere sinnlichen Empfindungen den Stoff zu allen unsern Gedanken und die eignen Empfindungen die Grundlage zu unserer Vorstellung von Geistern sein müssen, so werden wir oft durch einen Mangel des Scharfsinns Gott Vollkommenheiten beilegen, die es bei  
 5 uns nur theilweise sind und hierdurch bringen wir manche Unvollkommenheiten in Gott z. E. das Mitleiden ist wirklich Unvollkommenheit und ich lege es ihm doch per analogiam bei, so dass bloß die höchste Stufe der Realität ihm zugeschrieben wird, so wie ich ihm auch ein analogon der negation belege z. E. dass er nicht im Ort ist,  
 10 um bloß die Realität absondern zu können.

827 So wie wir von Gott fast stets per analogiam denken, und wir voller modorum sind, so bringen wir es in Gott, z. E. die Vorstellung in Gott von der gegenwärtigen Welt, z. E. da die Welt zufällig, so müsste die Vorstellung auch in Gott zufällig sein — aber  
 15 da die Wirklichkeit kein Prädikat ist, so ist die Vorstellung davon bloß ein Bewusstsein seiner eigenen Entschliessung und denn ist sie nothwendig, weil unter allen möglichen Welten diese existiren musste. so ist auch die Freiheit Gottes voll modis von uns. Dieses ist aber bloß ein Titel / vor irrigem Begriffe, die von Gott abgesondert  
 20 werden müssen

828. Des Autors Erklärung ist zu weitläufig, da unmoralische — physische Unvollkommenheiten, wenn sie aufgehoben werden, nicht Heiligkeit genannt werden. — *sanctitas est, in quo est puritas major: — puritas est ubi negatio moralium quarundam imperfectionum.*  
 25 Ja Heiligkeit ist auch von Tugend so gar unterschieden und eben dadurch dass etwas die grösst mögliche Tugend ist, kann es nicht die grösstmögliche Heiligkeit sein. Die Tugend setzt nicht bloß eine Verbindlichkeit zu Handlungen voraus, sondern auch eine Moralische Möglichkeit des Gegentheils nach subjectiver Möglichkeit. Die Tugend  
 35 kann also keinem als der das Gegentheil zu überwinden hat, zugeschrieben werden und also weder Engeln noch Gott, sondern diesen ist Reinigkeit und Heiligkeit zuzuschreiben — wo hingegen Tugend stets unrein ist; und also der Mensch im natürlichen Stande ist nie heilig, sondern höchstens tugendhaft und desto mehr tugendhaft,  
 35 je weniger heilig man ist, so wie Sokrates alsdenn am freundlichsten redet, wenn sein Zorn am meisten schwillt und er ihn am meisten unterdrückt. Die Moralität Gottes ist nicht eine Erfüllung der Pflicht, weil diese eine Verbindlichkeit voraussetzt, eine Nothwendigmachung eines gewissen Gutes anzeigt, dessen Gegentheil subjectiv /

226 immer möglich ist, hingegen ist sie bei Menschen stets Erfüllung der Verbindlichkeit, weil diese stets unreine Triebe voraussetzt.

831.832 Allmächtig. da alle Realität ausser ihm einen unendlich kleinen Theil seiner Macht erfordert, weil seine Realitäten in ihm unendlich sind und alle mögliche Dinge, die doch immer endlich 5 bleiben, den kleinsten Theil seiner Realität beschäftigen — die höchste Macht, in so fern als seine actio immanens betrachtet wird, da alle realitas in ihm ist, übertrifft weit die Allmacht, in so fern sie als transiens betrachtet wird.

836. Ein absolut nothwendiges Wesen kann nichts anders als Sub- 10 stanz sein

838 Ein absolut nothwendiges Wesen kann nichts anders als monas sein. Eine jede zusammengesetzte Substanz ist veränderlich, da das materiale (die Substanz selbst) und das formale (die Art der Zusammensetzung) dabei sich findet. das letzte ist blos nexus — 15 relation — zufällig — alsdenn wäre ein zusammengesetzter Gott zufällig, wenn auch jeder einfache Theil nothwendig wäre, weil die Verknüpfung zum Ganzen stets zufällig bleibt.

Gott ist höchste Einheit — Mensch hat in Absicht auf sein Leben etc wenig Einheit viele Abhängigkeit: bei Gott ist aber die höchste Einheit, 20 da er von allem unabhängig ist — ja er ist der Grund aller Einheit, die blos von ihm abhängt — und der einzige Grund der Einheit, weil alle 22 durch Raum und Zeit verknüpft sein müssen als Folgen / von Einem.

Gott ist nicht ausgedehnt — solitario positum non implet spatium — weil dies alsdenn partes extra partes anzeigte. Zusammensetzung 25 und folglich nicht in Gott.

Gott ist ein infinitum reale — Die Allgenugsamkeit ist ein sehr fruchtbarer Begriff in Gott, da durch ihn alles erklärt und gesetzt werden kann: — Man kann nicht sagen, dass er so viel als es möglich gewesen geschaffen, denn alle Möglichkeit hangt von ihm ab. — Die 30 Unendlichkeit von Gott wird nicht füglich in der Philosophie gebraucht

1) er sagt: nicht alle Realität, sondern blos die alle Zahl übersteigt und so sind auch vielleicht meine Gedanken, und viele andere Dinge unendlich.

2) er rührt wohl, bestimmt aber nicht genug Da dies ... eine 35 unendliche Vollkommenheit ist hiemit noch nicht die grösste, sondern es giebt ja Vergleichung zwischen Unendlichen. — Dieser Begriff ist zwar ästhetisch, jener Verständlich und dadurch noch erhabener. — Da unendlich nicht = ist dem Begriff des grössesten,



sondern ein Zahlenbegriff, relativ. — comparativ, wenn er in Vergleichung mit einer andern Grösse von gleicher Art als Einheit betrachtet — grösser ist als alle Zahl — Dieses was alle Zahl übersteigt, ist deswegen noch lange nicht das grösste / z. E. die Ewigkeit nach  
 5 der Welt ist unendlich und doch kleiner, als die Ewigkeit + der vor der Welt — An dessen Stelle ist besser die omnisufficientia, da er der Grund von allem ist; allem wirklichen und möglichen. Diese ist philosophisch — jene ästhetisch. und des sanften Erstaunens Grund — indessen nichts bestimmendes, sondern blos eine Seite in  
 10 Absicht auf den Maasstab.

844. aus einer Eigenschaft lassen sich die übrigen ableiten, also einen bösen Gott zu denken ist unmöglich.

Manes aus der Schule der Perser, aus der Zoroasters, nahm 2 Wesen an und bereitete sie aus. Die Lehre ist freilich schädlich, da sie alles  
 15 Praktische der Religion aufhebt, aber sehr ungewiss, weil die Zanksucht der damaligen Säkten alle ohne Unterscheidung (z. E. in Spanien die Lutheraner sogar) vor Manichäismus gehalten und ihre Anhänger oft verbrannt wurden. Da man stets die Vermischung des Guten und Bösen in der Welt erklären will, so ersann man sich Jupiters Zorn,  
 20 Pandorens Büchse.

Der entscheidende Gedanke des Guten und Bösen ist der: werde ich einst sein oder nicht? nicht? so ist alles gutes und böses Kinderspiel: thörigt sinnst du, klagst du, geniesse lieber! werden wir sein? — So ist eine kurze Reihe physischer Übel nichts; und macht das  
 25 künftige dauernde Vergnügen noch / lebhafter wie das Andenken einer beschwerlichen Reise, die häusliche Ruhe noch lebhafter macht: 229  
 — aber die moralischen Übel (wären sie auch klein) so sind sie wichtig und verschwinden nie, sondern verseuchen die künftige Lust wie ein Gespenst. —

30 / Gott kan nicht ein Urheber des Bösen sein — er ist die grösstmögliche Vollkommenheit — durch ihn *⟨bricht ab⟩* 230  
 LXXXV, 41

844. Manichäismus ist nicht durch den willkürlichen Begriff oder Erklärung Gottes widerlegt, denn dadurch würde nur bewiesen, daß er  
 35 nicht Gott heißen müße, es bleibt noch, daß er ein independentes Princip sei — Manes aus dem Keim der alten Persischen Religion des Ormānīs (böser) und Oromasdes (guter Gott, Licht, Gesundheit) (es ist sehr leicht, mit religiösen Prinzipien zu philosophiren) Baili erneuerte sie — in . . .



846. Wenn die absolute Nothwendigkeit, daß sie nicht sei alle Möglichkeit aufhebt: so muß es nur einer sein; denn der andere hänge von ihm ab. —

231 / Polytheismus könnte sein, daß ein vollkommenstes Wesen wäre, sonst aber noch mehr die vielleicht weniger Vollkommenheit hätten, 5 aber unabhängig wären, und jeder ein Gott der Welt wäre. Denn fehlt des Autors Beweis, wenn Gott ein unabhängig Wesen der Schöpfer einer Welt wäre, und die höchste Realität: dies müste aus der absoluten Nothwendigkeit widerlegt werden.

Polytheismus wie er geglaubt worden: Das Wort Gott ist sehr 10 schwankend gewesen, aber nachdenkende Leute haben doch stets das erste princip vorzüglich Gott genannt und man hat also in dieser Aussicht nur viele mächtige Wesen geglaubt. Hindu im Wedan nur einen Gott — darnach Brama, Wischnu, Isuren, jetzt beten sie den Isuren (oder Rudirn) an, weil wir in der Epoche leben, da wieder 15 Welt verderben wird.

Fetische in Africa: Die erste sichtbare Gottheit ist die Sonne gewesen.

Die Einigkeit Gottes durch einen philosophisch strengen Beweis ist sehr schwer. Autors Begriff aus der höchsten Realität ist nur willkürlicher Begriff von der großen Einheit der Natur Dinge allein das 20 unsichtbare kann doch nach andern Regeln sein aber da das Gegen- 232 theil möglich ist / so schwindet die Strenge. — Alle Dinge durch den Raum verbunden, sind im Gegenverhältnis (nexu reali) machen ein Ganzes realiter aus — Können viele Substanzen Reales Ganzes ausmachen, ohne von einander zu dependiren? Responsio: Nein, da sie 25 nicht von einander dependiren, so folgt nichts aus dem einen im andern; — sie müssen also da sie in nexu sind, von einem 3ten alle zusammen dependiren: also alles was dem Raum und der Zeit nach in nexu ist, muß von einem dependiren.

233 / Indessen ohne dies Bedürfnis wird uns die Schöpfung in Gott 30 gleichsam auf eine Art unbegreiflich — wir können die göttliche Natur nie fassen: wir können nie die Unvollkommenheit des Menschen so absondern, dass was reines übrig bliebe. E. Geiziger würde auf einer wüsten Insel sich nicht so grämen, als ein Wohllebender. Wir kämen also nicht weiter als zur Annäherung — nicht bloß quantitativ 35 sondern auch qualitativ — Jeder Zweck intendirt eine gewisse zufällige Güte — was ist das Gute in Gottes Zweck? — Setzt lauter

Materie die schön wäre ohne Vernunft, sie ist möglich gut; alles läuft also auf ein Gefühl voraus; insonderheit

a) vernünftige

b) aber auch schon unvernünftige; doch dieser Grad des Guten ist  
 5 nicht vollständig zur Wahl. Den Thieren sich unbewusst ist das Seyn und nicht seyn gleich viel — blos vernünftige ein completer Zweck — in ihnen das Gute — das Gute das Verhältnis auf die Tugend — Diese ist die Glückseligkeit — folglich die höchste Glückseligkeit müßte der letzte Endzweck sein — nicht die Summe der Lust in Gott: sonst  
 10 bedürftig, abhangend, nicht allgenugsam: — die Ehre Gottes? Responsio: ist zweideutig.

1) menschlicher Fehler durch Ehre sich glücklich zu schätzen: auch Gotts ist eigennützig und verkehrt: sondern

/ 2) die Ehre blos als ein Mittel zur Glückseligkeit, folglich ist Ehre 234  
 15 Gottes Mittel — Glückseligkeit ist Endzweck, falsche Frage oder wäre die Erkenntnis Gottes kein Grund der Glückseligkeit, so . . . es sie. Der höchste Grad der Glückseligkeit würde also ein Erschaffenes sein

Kein Mensch ist durch seinen inneren Sinn sich klar bewusst  
 20 seiner Abhängigkeit von Gott — indessen scheint es doch möglich zu sein, sich unmittelbar durch den inneren Sinn der Wirksamkeit Gottes gewiss zu sein, so wie man sich des Daseyns der Dinge bewusst ist — dies wäre der vollkommenste Zustand

1) wir erkennen blos die Ursachen aus Folgen (diese Art die Ur-  
 25 sachen zu kennen ist beschwerlich und macht unsere Philosophie schwer: würden wir uns der obersten Ursache und zuerst bewusst sein, so desto klarer). Dies universum als ein principium was konnte also der höchste Grund . . .

Dies wäre die grösste Glückseligkeit im Anschauen, doch nicht  
 30 ausser sich, sondern mit dem innern Sinn, weil Gott der Creatur innerlich gegenwärtig ist, all das Substanziale erhält. — Keine Philosophie und Religion ist nie in der Welt gewesen als die christliche Religion. diese hat einen solchen unmittelbaren Umgang gelehrt, der durch die Philosophie gereinigt einen Beweis von der christlichen Religion  
 35 giebt.

/ 946. usus rerum sunt etiam rerum fines: ist ein alter betrüglicher 235  
 Canon. Aller Nutzen der Dinge sind die Zwecke der göttlichen Absicht? Der Zweck enthält die Beweggründe des Decreti in einem vernünftigen Subjekte — und also Vorstellungen des zu erlangenden

Guten — Alles Gute mit dem Zwecke in nexu gehört entweder essentialiter zum Zweck, was nemlich zu den causis impulsivis completis des Zwecks gehört, oder accidentaliter, was zu den incompletis gehört. Wenn Gott einem Schiffe extra ordinem einen Wind gibt, so complet zu führen, incomplet auch Getränke abkühlen — hat Gott 5 dem Jupiter Monde gegeben, auf der Erde die longitudinem maris zu finden? Responsio: Dics ist nicht der Zweck complet gewesen, ehe Menschen sie gesehen, waren sie. Man zähle den Nutzen zu Beweggründen des Zwecks, der essentialiter zum Zweck gehöre, zu den causis completis impulsivis gehört E.  $\nabla$  nicht zu spiegeln sondern 10 die Art, wie vernünftige Geschöpfe ihre Handlungen dem Zweck subordiniren, ist ein wesentlicher Unterschied von der göttlichen Art: Könnte z. E. der Mensch anders erkennen, so wäre nichts, was seine Handlung in Ansehung des Nutzens bestimmt.

Ist die Welt das höchste endliche Gut, so können die kleinen Dinge 15 Füllsel des Ganzen sein — Wir stellen uns nicht vor, dass Gott die Welt ganz erkennt, da sie nie ganz werden wird — Die Art des Nutzens der Zwecke ist also uns unbegreiflich: die / Nutzen, die accidentaliter zu den Beweggründen gehören, sind nicht Theile des Zwecks. Die Lehre der Zwecke ist sehr fehlerhaft und unvollkommen. alle 20 Nutzen braucht man als Theile des Zwecks, E. physische Theologie.

---

**Metaphysik Herder**

**3.**

**Lose Blätter XXV 38, XXV 39, XXV 40, XXVI 5  
nach den Originalen**





Dichtungsvermögen: — vereinigt die Begriffe auf eine andre Art, als sie in der Phantasie wären.

1) combinando: z. E. Menschen mit Flügeln z. E. Merkur, Pegasus. —

5 2) praeseindendo: dieß ist von abstrahendo so unterschieden, daß dieses heißt: etwaz nicht denken: von etwaz einen Begriff unterlassen; und dies: etwaz negiren, den Gedanken aufheben. — Ich laße ein  
10 Prädikat von meiner Phantasie aus — ich denke  
bloß einen Theilbegriff bei der Abstraktion —  
verneine ich aber die andre Theilbegriffe: so  
fingire ich schon.

Alle Erdichtungen sind neu: und bloß partialiter in den sinnlichen Empfindungen. Sie sind

15 1) intelleetual: z. E. in der Philosophie: der Begriff vom Geiste, ist von der Luft, willkührlich abstrahirt durch  
Trennung und Verbindung: alle Philosophischen  
Fiktionen müssen durch Beweise Wahrheiten  
werden z. E. Der Begriff von Gott ist willkühr-  
20 lich erdichtet: — Leibniz' subtiles Seelenkörper-  
chen ist eine Fietion:

2) sensual: z. E. Träume: nicht nach Vernunftgründen. Ein Luft-  
baumeister, der Luftschlößer auf Robinsons  
Insel baut:

25 Das praeseindendo ist hiebei weit schwerer, als combinando, weil  
die Seele hier wider die Gewohnheits Ideen streben muß:

Sie sind 1) Chimären: sie werden nach der Natur der Phantasie beur-  
teilt

2) wahre: sie sind nicht die Empfindung selbst: ob sich das  
30 combinirte widerspricht oder nicht — werden sie vor Emp-  
findungen gehalten: so werden es Chimären z. E. die des  
Don Quixotte: — Die Wahrheit derselben wird nach der  
Möglichkeit der Coexistenz der Prädikate beurteilt. —  
z. E. Der Stoische Weltweise trennt Dinge von den Men-  
35 schen, die sich nicht abtrennen laßen: — Roubeaus

Erdichtung von Emil ist sie wahr oder Chimäre im praktischen Verstande — : vielleicht nicht; wenigstens hält er die Sittlichkeit der gemeinen Erziehung vor Chimären: — Die Allegorien müssen stets einen Grad der Wahrheit haben: damit wenn er erreicht wird, sie nicht eine Chimäre 5 ist: — Mahomets geschwinde Reise ist an sich nicht Chimäre: wenn sie aber vor wirklich gehalten wird, so ist sie: — Gesicht des Mirza: ist nicht Chimäre: — Die Dichterdichtungen müssen also nicht nach der logischen Wahrheit sondern in ihrer Art betrachtet werden: daß die 10 Dinge sich nicht widersprechen: und das Gegentheil nicht gewiß und also wahrscheinlich ist. Miltons Erdichtungen sind also nicht bloß keine Unmöglichkeiten: sondern auch wahrscheinlich. aber Sünde ist vielleicht schon vom Körperlichen praeseindirt wenn sie als Person vorgestellt 15 wird: — In der Philosophie insonderheit Physik erdichtet man sehr: daher entstehen Hypothesen z. E. Magnet in der Erde: die durch Gründe bestärkt werden müssen und Wahrheiten werden können.

## Loses Blatt XXV. 39.

20

Doch kann ein Ort der Seele sein wo ihre Kraft die größte ist Nach welchen Gesezen die Kraft der geistigen Wesen abnimmt ist ungewiß (nicht wie die Zurückstoßung der Körper wie die Cubi der Entfernung) Die Seele ist alsdenn nicht ausgedehnt, weil sie vor sich gesetzt keinen Raum einnähme, wohl aber im Raum überall 25 gegenwärtig ist durch Kraft: — der eigentliche Ort der Seele ist (seiner größern Wirksamkeit nach) zwar von einigen *〈bricht ab〉*

Der pöbelhafte Begriff der Philosophen ist, daß ein Atomus von andern eingeschloßen vernünftig denkt, durch die Nerven bei Sensationen gezwickt wird, und jene wieder zwicket. — Alsdenn ist der 30 Punkt der Seele so unbeträchtlich, und es würde große Maschinerie erfordert, den ganzen Körper Koloß zu regiren: könnte ein einfacher Theil so viel Kraft in solche Weite ausstrahlen? bei keinem Realgrunde kann ich das Commereium erklären. Corpus mysticum ist ein bloß metonymischer Ausdruck der entweder ideale oder reale 35 Zusammenhänge ausmacht: z. E. die Kirche ist ideal — real z. E. wir im Auditorium aber ein realer spiritus ohne Körper ist ganz

unbegreiflich und ohne allen Begriff. Daher müssen wir zu wahrscheinlichen Geister Erscheinungen ganz ohne Begriff gehören: Schranken quatenus realitatis gradus non est maximus — Die Seele ist stets im Strom, stets andere accidentia — (wegen des Vorigen  
 5 bei großer Änderung nicht zu strafen). Doch reprochirt man sich wegen des vorhergehenden — Hier ist eine große Verwirrung zwischen der Veränderung der Personalität und doch bleibt das Subjekt (so wie bei jeder Substanz das Substanziale bleibt bei aller Veränderung).

§ 741. Die Wolfianer haben falsch angenommen, daß die Seele  
 10 qua simplex, bloß eine Kraft der repraesentatio. Dies entsteht durch die falsche Definition der Kraft: da sie bloß ein respectus ist, so kann die Seele viele respectus haben. So vielerlei Art die accidentia sind, die nicht auf eine andere können gebracht werden Eine Vorstellung und Begehren sind Grundkräfte: sie haben wieder viel eignes; was  
 15 *<bricht ab>*

#### Loses Blatt XXV. 40.

Jede Seele hat eine innere Natur — Kräfte; und die sind durch die empyrie und das Bewusstsein bekannt

Jede Seele hat eine äußere Natur — wie sie im vniverso ist; und die  
 20 ist ziemlich unbekandt.

Quästio: Die Seele ist eine einfache Substanz; ist sie aber auf dieselbe Art im Raum gegenwärtig als ein körperlicher einfacher Theil nach den Gesezzen der Undurchdringlichkeit?

25 Responsio: Alsdenn litte 1) ihre Freiheit die von innen bestimmt ist; und sie alsdenn material von andern bestimmt würde. Meine Seele ist also ein apartes Wesen und 2) der Begriff des Geistes läßt nicht zu, einen Cubickzoll Geister zu gedenken: man müste ihn aber denken, wenn sie einen Raum wie  
 30 einfache Körpertheile cinnehmen, und also ein extensum impenetrabile machen (der innerliche Zustand kommt hier nicht in Betracht, da wir ihn auch bei der Materie nicht verstehen): Gibt es also Geister: so können sie im Raum nicht so  
 35 sein — Ist aber meine Seele Geist? Wäre sie es



Die Seele ist  
also Geist

ist im Körper  
innigst gegen-  
wärtig

nicht: was machte denn einen Begriff von Geist?  
— und wird nicht im conflictu der äußern Dinge  
das innre principium gespannt? — Die Seele ist  
also ein Geist! — und diese Natur des Geistes,  
so fern sie im Raum gegenwärtig, ist völlig, un- 5  
durchgedacht: — Ist sie nicht durch die Kraft der  
Undurchdringlichkeit im Raum gegenwärtig, so  
können körperliche Elemente auch da sein, wo  
die Seele ist. — Können körperliche Elemente  
im ganzen Raum unmittelbar gegenwärtig sein 10  
warum nicht die Seele und zwar ganz unmittelbar  
im ganzen Körper: Die quantität macht hier kei-  
nen Zweifel. — Da wir bloß die Gegenwart der Kör-  
per intuitiv erkennen, so wird die Gegenwart der  
Seele bloß symbolisch erkannt, durch die Absonde- 15  
rung des Begriffs vom Körper. Des Körpers Ort  
ist also der Ort der Seele im vniverso; und im  
Körper hat die Seele keinen Ort. Sie ist innigst  
gegenwärtig den körperlichen Elementen, da der  
Körper dem Körper bloß äußerlich gegenwärtig; 20  
nicht also auf die Oberfläche wirken; sondern auf  
die innere thätige Krafte Die Seele kann also  
auf den Körper von innen wirken, der Körper  
aber nicht auf die Seele: — Sie erkennt den innern  
Zustand eines jeden Elements, und wirkt auf 25  
jedes innern Zustand so ist sie dem Körper  
gegenwärtig — Die körperlichen Elemente wirken  
äußerlich aufeinander durch die Kräfte der Zu-  
rückstoßung etc. etc. relatione externa also; —  
Da nun die Seele nicht durch die Kraft der Un- 30  
drehdringlichkeit gegenwärtig ist; so kann der  
Körper gar nicht mit eben den Kräften auf die  
Seele wirken, mit denen er auf Körper wirkt: —  
Sie widersteht nicht den lebenden Nerven, dem  
Nervensaft: — bloß dadurch daß sie sich jedes 35  
körperlichen Elements innern Zustandes bewust  
ist: ist sie die Gottheit des Körpers ohne die die  
Körper nicht wirken. Die Verbindung der Seele  
und Körper ist also sehr verschieden — diese

dureh äußere Gesezze: jenes unmittelbar gegenwärtige prineipium ist dadureh da, da es den innern elementen gegenwärtig ist; was ist das vor ein Gesez der Gegenwärtigkeit? Diese Sehwürigkeit ist völlig uneingesehen, weil man nicht einen Geist verstanden hat und also die Verbindung mit dem Körper noch weniger; =

hat keinen Ort im Körper; =

Gesezt sie hätte z. E. ihren Ort im Gehirn; so wären ihr alle übrige etc. mittelbar z. E. dureh Fasern Der Ort der Empfindung muß also die Zusammentreffung gerader Linien z. E. Nerven sein; wenn ich nun in einer schiefen Linie empfände z. E. Schmerz in der Hand; Töne die von hinten zustossen so müste die Seele es in einer geraden Linie referiren folglich an einen falschen Ort; oder sie müste alles ins Gehirn referiren: in dem Ort ihrer Gegenwart; nun aber referiren wir ja den Schmerz im Organ; z. E. daß der Finger schmerzt kann ich so wenig ins Gehirn referiren etc. Diese Illustrationen sagen wahrseheinlich: Sie hat keinen Ort im Körper. Ihre Gegenwart ist blos eine sphaera activitatis so wie der körperlichen Elemente ihre schwere. Sie ist an allen Orten des Körpers ohne ausgedehnt zu sein — Vom Körper geschieden kann / ich sie mir nicht 2 als ein kleines Wesen in Figur etc. vorstellen; sondern vielleicht mit einem Körper; oder sie ist im vniverso gar nicht gegenwärtig; weil mein Körper reell das einzige Verbindungs Gesez mit ihr hätte; und Gott einem Körper von neuem so ein Gesez der Verbindung geben müste: um sie gegenwärtig zu machen: = Die Freiheit nimt also die Seele aus der Reihe aller andern körperlichen Wesen; = nur die innerliche Gegenwart etc. Daher mag aueh der Eindruck der Einbildungskraft der schwangren Frauen komen, in die innere Organisation des Kindes, das alsdenn ein Theil ihres Körpers ist; dem alsdenn aueh ihre Seele innigst gegenwärtig ist; nicht blos als

ein Mechanicus, der durch Stricke etc. wirkt:  
— und daher kommt das unmittelbare Empfindungs Gefühl in jedem Nerve; *<bricht ab>*

Loses Blatt XXVI. 5.

5

32 / bey Kant erstes mal. den 21 August aus der Pnevmatologie. Daß ausser unserer Seele es noch andre Geister gebe, kann aus der Vernunft durch Erfahrung nicht bewiesen werden, weil bey Erfahrungen immer das Dasein gewiß vorausgesetzt wird, und man aus ungewißen Wirkungen auf ihr Dasein nicht schließen kann: Z. E. in den höchsten Bergen sind oft grosse haufen grosser Seemuscheln angetroffen, die von einer Sindfluth nicht herkommen können, daher einige sie die Affen haben hintragen lassen, andere behaupten, daß zu Zeit der ritterlichen Züge man hier Austern gespeist, und die Schalen hingeworfen. Dies ist noch immer wahrscheinlicher, als daß es der Teufel gemacht weil man von deßen Dasein nicht so wie von den Affen und Austern überzeugt ist. Es fallen also überein haufen

a) alle Kobolds // Poltergeister (historie des Sohns eines Predigers in der Wetterau) und kleine Männchen // Historien, die erst zur guten Absicht ersonnen, (wie die Waßermütter und Gespenster, die Kinder vom Waßer und Finstern abzuhalten) Die Holländer glauben auf jedem Schiff ein Männchen, das das Schiff vor Gefahr Bewahrt,

Anmerkung E. des Herzogs von Buckingham. Es gibt eine Art delirii, da leute von der gesunden Vernunft und feinstem Wizz eine überspannte Phantasie haben, daß sie sehr oft Geister sehen, und deutlich sehen, weil eben solche Drückungen des Gehirns sind, als bey andern die sie wirklich sehen. Dieses kann, wie bey dem Mörder Buckingham, auch redlichen Leuten, die z. E. bei

b) alle Erscheinungen der abgeschiedenen Seelen, von denen, wenn mans annähme, man doch nicht weiß obs abgeschiedne Seelen sind. Insonderheit auf Kirchhöfen, Gewölben etc. Die oft von bößhaften ersonnen oft von furchtsamen und erschrocknen Leuten geglaubt werden. Exempel Jenes der in das Westmünstersche Gewölbgang, in den letzten Sarg einen Nagel zu schlagen,

dem beten, in Religionsbetrachtungen und andern Wahrheiten, die nicht intuitiv sind, sich überanstrengen, paßiren.

Problem: haben die Geister auch Körper? Vermuthlich haben sie Organische Körper 1) weil sie nach unserer Vorstellung sonst, wenn das Universum auf sie stürmte keine deutlichen Vorstellungen haben könnten, z. E. wenn wir lauter Auge Ohr wären 2) weil sie sonst wohl nicht ins Universum wirken könnten. Es erklärt es einigermaßen die Magnetkraft die Materialisch sein muß, doch unsichtbar ist und durch z. E. zinnerne Teller durchwirkt. Wenn ein Geist erschiene, so müßte er entweder allen sichtbar sein, wenn es natürlich durch die Refraktion der Lichtstrahlen geschähe, oder wenn er nur einem erscheinen sollte, so dörfte er nur das Gehirn bei ihm auf solche Art drücken etc.

ist falsch; da man mit kreuzweis auf den Rücken gebundenen Händen und Füßen auf dem Waßer schwimmen muste. Es ist bekannt, daß wenn das vaeuum thoracis ausgedehnt wird, der Mensch der ohne 25 dem nicht viel schwerer, als das Waßer ist, (da erfahrene Schwimmer auch auf dem Rücken auf dem Waßer liegen können, weil die fureht, ihre Teile nicht zusammenzieht) schwimmt.

δ) die Besizzungen, da der Mensch nicht willkürlich handelt, sondern sein leib ein organischer leib des Teufels ist (δαίμονιακός) 30 die Brustredner etc. etc. D. Semler hat in dem Streit wegen der Lohmannin beweisen wollen, daß es nie leibliche besizzungen gegeben, auch nicht in der bibel, weil die Juden schwere und unheilbare Krankheiten, Besizzungen nannten, da der ruach in einem solehen Menschen wäre. Jesus und die Apostel brauchten ihnen dies 35 Vorurteil nicht aus dem Sinn reden, weil sie alsdenn sehr viel andre hätten zerstören müssen, und der Werth ihrer Wunder doeh noeh vest bleibt, mit einem Worte unsinnige etc. zu heilen.

den er aber aus Angst in sein Kleid schlug, das ihn also zurückhielte, in Verwirrung und Ohnmacht braechte.

γ) alle Zauber- und Hexengeschichten, Verschwörung mit 5 den Teufeln. Den Grad der Gottlosigkeit kann man nicht leugnen, daß einfaltige leute sollten wollen mit dem Teufel einen Bund machen auch bey ihren Zauberfor- 10 meln, und dazu kommenden ängstlichen Träumen es sich einbilden, aber es ist nicht wirklich geschehen, und das leben des D. Fausts und derer die vom Teufel geholt sind, ist 15 erlogen. Der Teufel hat ja auch kein Geld und kanns auch nicht münzen.

In den vorigen Zeiten sind sie auch in den Protestantischen Ländern sehr häufig gewesen, und ihre Proben, 20 sind sehr jämmerlich. Die folter ist sehr zweideutig und die Waßerprobe



Da man also ihr Dasein nicht weiß, so kann man auch ihre Beschaffenheit nicht vestsetzen, vermutlich muß es doch eine höhere Stufe sein von Geistern.

33 / Theologia naturalis. Da wir von den Geistern geredt haben, so gehen wir zum höchsten Geiste, der alle geschaffen, und den höchsten Verstand besitzt. Den Begriff von ihm machen wir uns bloß durch einen Schluß von unserer Seele auf den höchsten Grad der Fähigkeiten. Man muß aber 1) sehen, daß man nicht unsere Mängel einmische, wie es sehr oft irrig ἀνθρωποπαθῶς geschieht 2) woher unsere Ideen kommen, ob sie Grund haben. Wir haben 2 Erkenntnis 10 Quellen: 1) die Erfahrung α) unsere β) anderer sonst das Zeugniß. 2) die Vernunft. Aus der eignen Erfahrung können wir nicht vom Dasein Gottes überzeugt werden: noch durch das Zeugnis anderer nemlich in der Philosophie denn das heißt durch den Glauben: es bleibt also übrig, durch die Vernunft. In der theologia revelata wird 15 dieser Saz ohne Demonstration angenommen, da es doch besser wäre, die theologia naturalis etwaz voranzuschicken 1) weil man dadurch recht hohe Begriffe von Gott und folglich lebhaftere Empfindungen von seiner Gütigkeit bekäme: als wenn man durch unzeitig angebrachte Gleichniße von einem Könige der seinen Bauren guts that, 20 Gott verkleinert. 2) würden die freigeister sich eher vielleicht zur Religion bequemen. 3) dies würde auch bei Kindern von erstaunendem Nuzzen sein indem man ihre Seelen Kräfte dadurch ausbildete, und sie vom bösen selbst durch die natürliche theologie abhielte: allein wegen viel Schwürigkeiten ist das letzte fast nicht zu hoffen. 25

Ens realißimum, in quo maximus est realitatis gradus, quo major non datur poßibilis. Realitas est sive determinans sive determinata. Als determinantes können in dem Ente realißimo alle realitates nicht sein. Weil sie sich zwar nicht logice contradiciren, aber einige realiter repugnirten. Patet ab instantia. Wenn sich 2 Körper, 30 der eine von Morgen gegen abend, der andre vice versa bewegen, stoßen so entsteht eine Null, d. i. keine Bewegung, das ist keine logische Contradictio, aber eine reale Repugnans. Schmerz ist keine privation, weil wir ausser dem Schmerzzustande in einen privatstand, da weder Schmerz noch freud ist, kommen können, 35 sondern eine wirkliche realitaet, die die freude realiter repugnirt, in dem sie einen Grad von ihr aufhebt.

der höchste Verstand ist der höchste Grad der realitaet, weil positis omnibus ceteris realitatibus, omni scientia etc. etc. noch kein ens

perfectißimum herauskommt, oder wenn alle Welten noch schöner als unsere außervernünftig geschaffen wären, die es genießen könnten: so wäre da keine Vollkommenheit.

Ens perfectißimum wird durch eine folge aus dem ente rea-  
5 lißimo abgeleitet

ens perfectißimum est poßibile. Baumgarten quia ens perfectissimum omnes realitates continet, hoc involuit nullam negationem, et nec impoßibilitatem. Falsum, quia realitates realiter sibi repugnare poßunt.

10 Datur ens perfectißimum quia ens perfectissimum omnis poßidet realitates, et si exsistentia careret, praedicato quodam careret, et sic non eßet perfectißimum. Falso quia exsistentia non est praedicatum, sed absoluta positio; Nam si eßet praedicatum, tunc plura essent cogitanda praedicata in exsistente, quam non exsistente. Hoc  
15 non, quia tot de poßibili, c. g. de Judaeo peregrinante cogitamus, quot de exsistente quodam.

---



**Metaphysik Herder**

**4.**

**Einleitung in die Metaphysik  
Metaphysische Anfangsgründe der Naturlehre  
nach dem Original**





Wir haben Begriffe 1) non fundamentalia

2) fundamentalia principia sensu in-  
complexo

a) aut derivativa

b) aut primitiva principia prima

A) respective

1) auf die Fähigkeit des  
Kopfs: (ich kann ...

2) auf eine gewisse Wissenschaft  
E. Gott in der Moral

3) auf einen Zweck: gemeine  
Leben:

B) absolute — dantur — multae —  
irresolubiles

a) totales

b) partiales

Wir haben Urtheile 1) non fundamentalia

sowohl 2) fundamentalia h. e. principia sensu  
complexo

1) Unmittelbar a) derivativa

2) Mittelbar b) primitiva

d. i. Schlüsse A respective

1) auf die Fähigkeit: Spruch-  
wörter für den gemeinen Mann

2) auf die Wissenschaft: Es ist  
ein Gott: ist in der Moral prin-  
cipium primitivum dominans

3) auf einen Zweck.

B) absolute — dantur — multae —  
indemonstrabiles

Metaphysik lehrt die principia entweder nach der Ordnung

1) objective da principia absoluta prima vorausgehen (so in allen  
Wißenschaften, weil sie die leichtsten sind insonderheit Mathe-  
matik)

2) subjective erst derivativa — denn etc. erst concreta denn ab-  
stracta: So sollte die Metaphysik abgehandelt seyn

Methode nicht 1) synthetisch wie in der

- a) Mathematik in der willkührliche Begriffe sollen erklärt werden: daher irrt sie nie
- b) in der Philosophie wenn Begriffe grammatisch erklärt werden sollen 5
- sondern 2) analytisch
- In der Metaphysik bey gegebenen verworrenen, die der Analysis notionum, um das übrige herzuleiten
- 1) deutlich macht; 10
- 2) Mathematische Zeichen vollständig, und also Definitionen diese auf unmittelbaren Axiomen beruhend.

Historie der Metaphysik. Anfang ist ungewiß: als

- 1) Doctrin war sie in den blühenden Staaten Griechenlands 15  
Pythagoras, Sophisten, Pyrrho, Plato
- 2) Disciplin:  
Aristoteles Scholastiker, Petrus Ramus
- 3) Wißenschaft
  - 1) Engelland Bacon, Locke, Klarke, Hume, doch mehr 20  
Physiker
  - 2) Frankreich Deskartes mehr ein Physiker Alembert Diderot, Condillac sind selten
  - 122 / 3) Deutschland: ist dazu geneigt
    - a) Leibniz, Wolf, Rüdiger, Hoffmann Crusius 25  
Beurteilung des Wolf und Crusii Systems
    - 1) Wolf
      - A Fehler
        - a) daß er keine unauflöslchen Begriffe erkennt und  
alles definirt 30
        - b) daß er nicht viele Principia materialia prima erkennt und
          - 1) alles demonstirt: da doch die Metaphysik ohne  
Zeichen nicht Mathematisch demonstirt
          - 2) falsch demonstirt: aus dem principium contra- 35  
dictionis
      - B) Nutzen: sie schärft unser Bestreben definiren zu können.

## 2) Crusius

## 1) Nutzen

a) er erkennt die unauflöslichen Begriffe und die natürliche Klarheit

b) er erkennt viele Principia materialia prima

1) daß sie indemonstrabel wären

2) daß sie nicht aus dem principio contradictionis hergeleitet werden können

2) Fehler: in der Mathematik da er unrechte erste Grundsätze annimmt

## Nutzen der Metaphysik

## 1) Objective:

a) sie enthält die ersten Grundfesten des Menschlichen Erkennens

b) der Tadel bloß die Methode, und selbst durch Metaphysik.

## 2) Subjective gibts auch eine rechte?

1) Einwurf: sie ist das ungewißste E. Leibniz und Klark: etc. etc. Responsio liegt an der Methode: ein jeder glaubt, ganz recht zu haben, hält den andern bloß für Gegner da er doch seinen Irrthum erklären sollte.

2) Einwurf: sie ist Trocken. Responsio Ja, weil sie sehr abstrakt ist: Aber

1) ihr Vergnügen ist vernünftig

2) sie hat an sich reizende Materien vom Unendlichen Schönheit etc.

3) Einwurf: sie ist eine Pest der Seelen. Responsio Ja übel vorgetragen

4) Einwurf: sie ist schwer Responsio Ja! schwerer als die Algebra, die sich der Zeichen bedient aber

1) sie wird durch die Methode erleichtert

2) sie ist gefast desto angenehmer.

Neuer Plan 1) Metaphysische Anfangsgründe der Naturlehre  
2) Metaphysische Anfangsgründe der Seelenlehre  
3) Metaphysische Anfangsgründe aller Dinge überhaupt: da vom Ursprung der Dinge  
4) Metaphysik überhaupt



121 / Alle Urteile sind

b) mittelbar gewiß per notam intermediam

a) unmittelbar gewiß per principia primitiva diese sind aut

1) formalia

1) identica, die das Wesen jedes bejahenden Urteils be- 5  
stimmen: weil bejahen heißt: ein Merkmal für identisch  
mit dem Merkmal der Sache ausgeben. Diese Identität ist

a) aut totalis — ein Mensch ist ein Mensch

b) aut partialis —

stehen unmittelbar a) aut explicita: in indemonstra- 10  
bilia

mittelbar b) aut implicita: da durch Hülfe  
einer notae intermediae Identi-  
tas implicita muß zur explicita  
gemacht und also bewiesen 15  
werden

2) contradictoria in den verneinenden Urteilen  
contradictio est

a) vel explicita: der Satz steht unmittelbar

b) vel implicita: der Satz steht mittelbar unter dem prin- 20  
cipio contradictionis durch die notam intermediam die  
in einem principio materiali liegt

2) materialia, unmittelbar Erkante Grundsätze in einer Sache,  
die zum Grunde der Definition liegen, und quoad formam doch  
noch unter den formalia stehen 25

/ Unauflösliche Begriffe:

120 A Das seyn: das man durch nichts seyn hat erklären wollen. Das  
waz ist: ist Etwas: — wie anders waz da ist; olm' es nicht das-  
selbe ist

B) a) neben einander 30

b) nach einander

e) durch einander

119 / Physik die Wissenschaft der Wirkungen der Natur ist der Menschen  
weitläufigste Wissenschaft

## A v̄niversalis

a) Die allgemeinen Eigenschaften der Körper und Naturgesetze:  
aus sichern Erfahrungen oder Versuchen ist noch nicht  
mittelmäßig — Die alten hatten lauter Hypothesen — die  
5 Florentinische Akademie della Cimento fing Versuche an,  
London Paris und einzelne folgten — Man weiß noch von  
wenigen ersten Ursachen — auch nicht von entdeckten eine  
vollständige Wirkung aber a partibus

b) Die Elemente:

a) an sich Ether (nicht  $\triangle$  als ein Zufälliger Zustand)  $\triangle \nabla \nabla$   
Stoicheiologie

b) vermischt in der Atmosphäre (Meteorologie) hier hat man  
zwar Beobachtungen nicht Erklärungen gegeben

## B) specialis:

α) Die todten Körper

A) Mineralogie ist historisch untermahlt, und ordnet die  
Bestandtheile der Erde Plinius etwaz. Deutsche und  
Schweden machten sie vollkommen.

B) Chymie ist physisch sucht die Elemente des Mineral-  
reichs. — ist sehr alt und nützlich — Moses Arabicus —  
20 Albertus Magnus, Roger Baco, Schwarz

1) Metallurgie ist an sich nützlich denn in der Medicin,  
Farben Glasfabriken

2) Alchymie —

3) Physische Geographie: aus der jezzigen Beschaffenheit  
25 des Erdbodens die Veränderungen deßelben

b) die Pflanzen

α) Botanik mahlet und ordnet die Pflanzen — ist fast von  
allen Europäischen Nationen getrieben noch sehr unvoll-  
30 kommen — und sehr wichtig zur Arznei zur Bewunderung  
der Natur und zur Kenntnis ihrer Organisation

β) Anatomie und Physiologie der Pflanzen: seit dem  
vorigen Seculo — Malpighi Grew Hales, Bonnet, und Need-  
ham.

γ) Materiale Medicin hier fehlt Methode

δ) ihre Kräfte zum Oekonomischen Gebrauch: hier fehlt ein System

γ) Die Thiere überhaupt

A) Zoologie mahlt und ordnet die Thiere ist für den Gebrauch und die Philosophie wichtig und angenehm — Aristoteles 5  
Geßner, Adrovandi — die der Insekten ist unvollkommen

B) Anatomie und Physiologie: jene zeigt den Bau; diese seine Verrichtungen: ist unvollkommen — besonders unseres Leibes

1) Arzneiwißenschaft Theoretisch 10

1) Anatomie wird in Osteologie Nevrologie Myologie etc. ist meistens neu

2) Physiologie die Verrichtung der Theile. schwerer als Anatomie — Haller —

3) Pathologie der Krankheiten 15

1) historisch: ihr anfang: Hypokrates darnach hypothetisch

2) philosophisch ihr Zustand

2) praktisch Therapevtik

Die Metaphysik der Physik ist die Teleologie 20

III / Bewegung ist die einzige Veränderung in der materialen Natur.  
I. Nominal Erklärung. Sie ist eine Veränderung des Orts. folglich betrachte ich dabei nicht seine innere Bestimmungen: sondern äußerliche Relation Wogegen referire ichs also seine Veränderung zu bestimmen? (Absolute Bewegung 25 ist in der Metaphysik contradictio in Adjecto — weil Bewegung Veränderung der Relationen ist, diese aber nichts absolutes sind. 2) Der Sprachgebrauch, der diese relationen auslässt nimmt die Bewegung in relation mit dem festen Punkte der Erde; sonst würde außer dieser relation gegen den Himmel ein 30 ganz ander Verhältnis seyn. Bey der Bewegung und Ruhe eines Dinges muß ich also zugleich das bestimmen, gegen welches es in Bewegung oder Ruhe ist.

A gegen den absoluten Raum? den sich viele denken als ausgedehnt, ohne ausgedehnte Dinge, mit Orten, Lagen, ohne Substanzen etc. So metaphysisch widersinnig dies ist? contradictio in adiecto so wenig gehort es vor die Physik: weil die Veränderung gegen den leeren Raum, in dem keine Substanzen sind in der Welt non perceptibel ist, und also kein phaenomenon der Physik — Also werden Welt Dinge bloß referirt

B gegen Dinge in der Welt. Gegen welche Dinge in der Welt? IV. oft gegen verschiedne: nach verschiedenen Verhältnissen kann eins in Ruhe oder Bewegung seyn — E. leute auf dem Schiff sind gegen das Schiff in Ruhe gegen das land in bewegung, gegen den Himmel noch in anderer Bewegung. —

V. Wenn Wirkungen der Dinge in einander erklärt werden sollen, so werden sie bloß gegen sich in Verhältnis betrachtet. Wenn also die relationen des A und B in ihrer Bewegung erforscht werden sollen: so kommen die übrigen Dinge nicht mit ins problem: E. 2 Kugeln sich gleich schnell fortbewegen, die sind gegen einander in Ruhe. (wenn die Folge der Veränderung A und B. gegen die übrigen Dinge referirt wird, so verändert sich die Frage. E. Bewegung des Mondes gegen Sonne und Erde).

VI. Wenn 2. Körper in Bewegung gegen einander sind, (da entweder A gegen B. oder B gegen A. oder A und B. sich zugleich bewegen) so ist die Bewegung gegenseitig

Beweis. Bey der Bewegung des A gegen B. ist auch B. gegen A nicht ruhig, sondern in Bewegung (die relationen gegen die übrigen Gegenstände werden nicht gerechnet v V) Denn da relation gegenseitig ist (E. Paris so weit von London als London von Paris) so ist auch die relation von A zu B. (Entfernung) gegenseitig d. i. so weit A von B. ist; so weit ist auch B. von A. Da nun die Bewegung bloß Veränderung der relation ist: denn A ist so weit dem B. nahe / als B. dem A. folglich ist die Bewegung zweier Körper gegenseitig

Anmerkung. Das fremde im Redebrauch hiebey. E. Doner bewegt sich gegen mich — komt daher, weil wir die bewegung absolut im Sprachgebrauch nennen.



VII. Folge aus VI. Bei dem Stoße, wo die Wirkungen eines Körpers in den andern sollen erwogen werden ist die Bewegung gegenseitig — und nach dem Stoße ruhen sie beide comparative gegen sich, weil gleich entgegen gesezte Kräfte sich einander aufheben (gegen die ubrigen Dinge bewegen sie sich) E. 2 Kugeln an 5 einander gestoßen

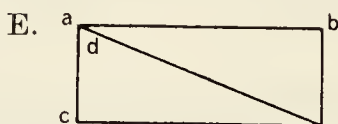
Gesetz der Bewegung 1) allgemein: aller Körper: Undurchdringlichkeit

2) besonders: nicht aller Körper: E. Elasticität 10

Die Bewegung ist der Bewegenden Kraft proportional.

Beweis. Da die Kraft aus der Wirkung blos zu meßen: so auch die Bewegende Kraft etc. folglich proportional — Überhaupt jede wirkende Kraft ist ihren gewirkten accidenzen proportional dies ist ein allgemeines Gesetz der Wirkung überhaupt. 15 Wirkung und Gegenwirkung sind gleich. weil die bewegende Körper in ratione reciproca stehn. (VI)

Gesetz der zusammengesetzten Bewegung corpus quodlibet a. si impellatur viribus duabus, a b : a c angulum d includentibus, percurrit diagonalem parallelogrammi 20



/ Trägheit ist eine Haupteigenschaft der Körper

114 Erklärung Ein jeder Körper bleibt in seinem Zustande der Ruhe oder der Bewegung unverändert bis er äußerlich durch eine fremde Kraft gezwungen wird, sie zu ändern. 25

Beweis nicht a priori, denn der beweist zuviel und also gar nichts: nemlich: würde ein Körper seinen Zustand ohne äußerliche Kraft verändern, so geschähe dies ohne zureichenden Grund und also etc. falsch; denn

1) es geschähe zwar ohne zureichenden äußern Grund:  
aber nicht innern 2) man könnte nach diesem Beweis  
von allen Substanzen des Vniversi so schließen und das  
immateriale also müste sich auch nicht aus einem  
innern principio bewegen.

sondern blos ists ein Erfahrungsgesetz: weil es das Unterscheidungs Zeichen ist vom Materialen und Immaterialen. E. Samenthierchen von Büffon und Ledermüller.

Man hat dies eine Trägheits Kraft genant: um zu erklären in wie fern ein ruhiger Körper einem andern bewegenden entgegenwirkt: —

Aber dies erklärt nichts

1) Gesetzt der Körper wäre ruhig weil in ihm gar keine Bewegende Kraft ist, also 0 Setzt die Bewegende Kraft sey  $3 + 3 - 0 = 3$ . also kan ein ruhiger Körper ohne Bewegende Kraft nicht widerstehen: Er muß blos durch Bewegende Kraft widerstehen

2) Gesetzt der ruhige Körper hätte eine Bewegende Kraft in einer Richtung, die aber von der ihr entgegengesetzten trägheits Kraft aufgehoben, (weil der Körper ruhig angenommen wird) 2 Positiv entgegengesetzte Kräfte heben einander auf: — das facit ist 0. also kan keine von ihnen der Bewegenden Kraft widerstehen.

A Der Widerstand eines Körpers gegen den gestoßnen kann also nicht aus dem Zustand der Ruhe erklärt werden sondern einer wirklichen Bewegung

B) Der Widerstand eines Körpers ist nicht ein Grund von Verminderung: sondern von Veränderung der Bewegung

Man braucht also nicht eine Trägheits Kraft: sondern blos Trägheit: weil zu einer nicht bewegung auch blos ein Mangel der Kraft, d. i. Trägheit erfodert würde da sich eine Trägheits Kraft widerspräche

C) Ein jeder Körper, wie groß er auch sey, und welche vim inertiae er auch habe, ist durch jede Bewegende Kraft, so klein sie auch sey, bewegbar. ohngeachtet der vi inertiae

Einwendung ein großer Körper läßt sich ja aber nicht durch einen sehr leichten bewegen. Responsio ja wegen seiner Schwere

nicht: räumt aber die Schwere weg hange eine Kugel in das freie und jeder Wind wird sie bewegen

113 / Geschwindigkeit wenn wir die Zeit der Bewegung eines Körpers gegen den Raum der Bewegung halten: Diese Vergleichung hat diese Regel 5  
gesetzt

Regel der Geschwindigkeit *celeritates sunt in ratione composita: ex directa spatii et inversa temporum*

Wenn die Zeiten gleich sind, verhält sich die Geschwindigkeit 10  
in ratione directa des Raums

Wenn die Räume gleich sind, verhält sich die Geschwindigkeit in ratione inversa sive reciproca der Zeit

E. 7 Meilen in 3 Stunden

15 Meilen in 4. Stunden

15

$$\frac{3}{7} \quad \frac{4}{15} = \frac{28}{45}$$

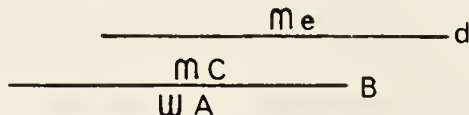
Maas der Geschwindigkeit? Kann man eine Geschwindigkeit als ein aggregat von vielen Langsamkeiten erhalten, so wie eine große Maße, als ein Aggregat aus kleinern Maßen? 20

Es scheint kaum: denn die Geschwindigkeit 3. Schafe mehr = der Geschwindigkeit 1 Schafs, nicht 1 Pferdes Die Bewegung eines Kahns durch 1. gestoßen = der Geschwindigkeit durch 100 gestoßen

Aber doch kann ich wirklich — allein die bewegende Ursache 25  
muß in Ansehung des Körpers, deßen Bewegung vermehrt werden soll, ruhen.

E. Eine Schildkröte A trage ein Brett B, auf dem eine andere C sich bewege: und auf D die Dritte E sich bewege

die Geschwindigkeit der E ist doppelt als B. und C 30



110 / Die Schwere kan nicht mechanisch d. i. aus den Gesetzen der Bewegung, gemäß des Raums und der Zeit erklärt werden.

Denn

- 1) sie herrscht durch alle Materie der Welt
- 2) sie wirkt bis in das innere d. i. die Elemente der Körper.  
Sie ist nicht gemäß den Oberflächen, sondern der Maße der Körper: sie mögen dicht oder flüßig seyn
- 3) sie läßt sich nicht vermehren noch vermindern, ohne die Maße zu vermehren etc.

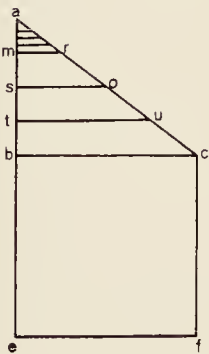
Sie setzt also Kraft voraus: und dies ist entweder

- a) eine unmittelbar göttliche Bewegende Kraft, im Anfange der Schöpfung wie Cartes annahm allein
  - α) Bewegung aus Bewegung zu erklären ist eine Philosophie der Faulen weil der Zustand vor der Bewegung Ruhe ist, aus dem zu erklären ist
  - b) durch den steten Widerstand der subtilen Materie würde diese bewegung endlich schwach werden und die Körper würden stat nach dem Centro endlich auf die Axen fallen
- Also ist die Schwere nicht eine Folge aus wirklicher Bewegung
- b) Gott ist die immerwährende Ursache der Bestrebung zur Schwere durch seine Allgegenwart und die gegenseitige Gegenwart der Körper *mutua actione* etc. —  
durch die attraction macht den nexum der Weltkörper aus

### Gesetz der Schwere

Setzt a b sey die Zeit des Falles b c. die Geschwindigkeit *motu vniformiter accelerato* aus der Ruhe in die Bewegung.

Wie  $a b : b c = a m : m r = a s : s o = a t : t u$ : da nun immer kleinere linien gezogen werden können ja jede linie selbst als ein *rectangulum* angesehen werden kan, deßen basis die länge und deßen Höhe ihre Breite ist: so ist dieses  $\triangle$  die Summe aller Räume, die der Körper in allen unendlich kleinen Zeittheilchen durchläuft: und ist also = dem ganzen Raum den er in der ganzen Zeit beschreibt:





Bleibt nun der Körper in der Geschwindigkeit  $b c$ . die er durch alle Zwischengrade  $a m s t$  per motum accelerationis erlanget hatte, motu aequabili dem Raume  $b e$  durch: so kann diese Bewegung alsdenn durch das Rektangulum  $b c e f$ . ausgedrückt werden und wenn der Höhe  $b e$  die Höhe  $a b$ . = wäre, so wäre alsdenn, da die Basis  $\triangle b c$ . zugleich die oberste Seite des Rechtecks und also  $= e f$  ist: das  $\square$  doppelt so groß als das  $\triangle$  und also diese Bewegung per <sup>10</sup> motum aequabilem 2fach

## **II**

### **Metaphysik L<sub>1</sub>**



**1.**

**Metaphysik L<sub>1</sub>, K<sub>1</sub>, H**

**Teilstücke Heinze**





Alle menschliche Erkenntniss wird entweder für sich allein oder als mit andern verbunden betrachtet.

Alle Erkenntnisse sind entweder durch Coordination oder durch die Subordination mit einander verbunden. Coordiniert sind Erkenntnisse, wenn sie sich unter einander wie Theile zu einem gemeinschaftlichen Ganzen verhalten; wenn nun viele Erkenntnisse einander beigesellt werden, so heisst dieses eine ausgebreitete Erkenntniss. Subordiniert sind die Erkenntnisse, wenn sie sich als Gründe zu den Folgen verhalten, wenn eine unter der andern enthalten ist. Eine Reihe subordinierter Erkenntnisse wird tiefe oder gründliche Erkenntniss genannt. Diese Verbindung stellt sich dem Verstande unter den Bildern vor; so scheinen bei der ersten Gattung der Verknüpfung die Erkenntnisse auf einem ebenen Boden aus einander gewickelt zu sein. Die andere Gattung der Verknüpfung (Verbindung) kann füglich durch eine Leiter vorgestellt werden. Die Schranken der menschlichen Erkenntnisse sind das Aeusserste, worüber der menschliche Verstand nicht schreiten kann. Was die Reihe oder besser die Schranken in der Reihe der coordinierten Erkenntnisse betrifft, so finden sie sich zwar wirklich, sie sind aber ganz unbestimmt. Hierher gehört die Naturgeschichte und die Historie überhaupt. Die Reihe der subordinierten Erkenntnisse ist allezeit endlich, folglich giebt es einen Grund, der keinen andern Grund über sich hat, oder einen obersten Grund, und eine Folge, die weiter keine andere Folge unter sich hat. Nun können wir entweder von unten oder von oben zu subordinieren anfangen; folglich sind beide, das unterste und das oberste von den Erkenntnissen zugleich terminus a posteriori und terminus a priori. Doch, weil die niedrigsten Erkenntnisse beständig durch die Erfahrung gegeben sind, und der Erfahrungsgrund ein conceptus a posteriori genannt wird, so wird auch die niedrigste Erkenntniss terminus a posteriori und die oberste terminus a priori / genannt. — Weil es nun in der Reihe subordinierter Begriffe zwei terminos giebt, so giebt es auch zwei principia zu subordinieren, nämlich in ascendendo, wenn man vom termino a posteriori anfängt, oder in descendendo, wenn man a priori den Anfang macht. Weil nun jede einzelne Wissenschaft ein Theil von der ganzen menschlichen Erkenntniss ist, diese aber ihre Schranken hat, so folgt:

- a) dass eine Wissenschaft ihre Schranken habe,
- b) dass eine Wissenschaft allezeit engere Schranken als die ganze menschliche Erkenntniss habe,
- c) dass es eine Wissenschaft gebe, deren terminus a priori mit dem terminus a posteriori der ganzen menschlichen Erkenntniss überein- 5 stimmt.

Eine Wissenschaft von der erstern Art ist die Metaphysik, von der letztern Art aber die Geographie. Da nun in einer Definition einer Wissenschaft die Schranken derselben müssen determiniert werden, und zwar sowohl a priori als auch a posteriori, so sind die definitiones 10 der Metaphysik falsch, welche nur den terminum a priori bestimmen, dass derselbe mit den obersten Gründen der ganzen menschlichen Erkenntniss übereinkomme, und an den terminum a posteriori gar nicht denken. Dieser aber muss allezeit durch die Qualität des Objects, welches in der Metaphysik die reinen Verstandesbegriffe sind, ausge- 15 macht werden. Folglich sehen wir ein, dass die Metaphysik von etwas oder von einem Dinge anfangs und immer weiter heruntersteige, wo sie aber aufhöre, können oder wissen wir nicht zu bestimmen. — Noch ferner erhellet die Falschheit von der Definition der Metaphysik, wenn sie als eine Wissenschaft, die von den ersten Grundbegriffen 20 handelt, erklärt wird, aus folgenden Sätzen: der erste ist absolut oder relativ, derowegen sind auch unsere ersten Begriffe entweder absolute oder relative, nun aber giebt es nur einen einzigen absoluten Begriff, oder den obersten Grundbegriff, nämlich von einem Dinge überhaupt, und nur ein erstes Grundurtheil, daher ist das ein Satz des Wider- 25 spruchs. — Alle Erkenntnisse aber können in Ansehung einer niedrigeren die ersten sein, folglich würde im ersten Fall die ganze Metaphysik aus etlichen Zeilen bestehen, im andern Fall aber würde sie sich bis auf die Erfahrungsbegriffe erstrecken, welches beides nicht sein kann. Einige Wissenschaften haben Schranken, die von der Natur 30 und von der Vernunft selbst bestimmt sind, andere aber, die von der Willkür der Menschen abhängen. Unter die ersten gehört auch die Metaphysik. Das erste also, was wir hier zeigen müssen, ist das Territorium und der Unterschied derselben von den übrigen Wissenschaften.

In Ansehung des principii cognoscendi sind die Wissenschaften 35 entweder:

1. Rationales, da wir die Erkenntnisse erlangen, indem der Verstand sich selbst thätig bezeigt, oder

/ 2. Empirisch, wenn wir die Erkenntniss überkommen, indem <sup>He</sup> wir uns leidend beweisen und von äussern Dingen afficiert werden. Die <sup>665</sup> Form des principii cognoscendi in der Metaphysik ist rational.

In Ansehung des Objects werden die Wissenschaften gleichfalls ein-  
5 getheilt:

a) in rationale, deren Gegenstand reine, und dieses ist die Philosophie und Metaphysik, Mathematik, jene handelt von den Qualitäten der Dinge und diese von den Quantitäten derselben,

b) in empirische, deren Gegenstand Erfahrungsbegriffe sind.

10 In Ansehung des Objects ist die Metaphysik eine rational Philosophie. Da nun die Logik von dem Gebrauche des Verstandes und der Vernunft handelt, so ist die Metaphysik eine Logik vom Gebrauche des reinen Verstandes und der reinen Vernunft. Alle Wissenschaften sind sowohl ihrer Form als ihrem Objecte nach entweder rational oder  
15 empirisch, d. h. sie sind entweder ganz allein durch unsern Verstand eingesehen und erfunden, oder von der Erfahrung entlehnt worden (welche letztere auch Physiologie genannt werden). Doch sind die rational Wissenschaften nicht ganz von allen Erfahrungen (Erscheinungen), welches Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, entblösst,  
20 sondern sind mit Vorstellungen des Verstandes oder Begriffen untermengt. Wir sehen also leicht ein, dass es rational Wissenschaften geben müsse, welche nur mit reinen Begriffen umgehen, und daher dieselben in die Mathematik und Philosophie können eingetheilt werden. Man theilt sie ferner ein:

25 1. in reine Wissenschaften und

2. in angewandte Wissenschaften. — Was insbesondere die Philosophie betrifft, so wird

a) der Verstand auf andere Objecte gerichtet,

b) reflectiert derselbe auch auf seine eigene Natur. — Wenn wir  
30 denn eigentlich untersuchen wollen, welches die reinen Wissenschaften der Philosophie sind, so müssen wir behaupten, dass solches lediglich die Metaphysik und die Moral sind. Es bleibt demnach nichts weiter übrig als zu untersuchen, ob die Metaphysik wirklich eine dogmatische Wissenschaft oder nur eine Anweisung und Organon sei. — Wir  
30 kommen nun zur Erkenntniss nicht anders, als insoweit wir von ihr afficiert werden, folglich durch uns selbst (welches von den empirischen Dingen zu verstehen ist), wenn es aber reine Vernunftbegriffe sind, so werden wir gleichfalls ihrer nicht anders theilhaftig, als durch



den Verstand, folglich müssen wir das Subject in der Metaphysik studieren, und die Metaphysik ist also eine Anweisung, mit reinen Vernunftbegriffen umzugehen, und eine Logik vom Gebrauche des reinen Verstandes und der reinen Vernunft. Weil nun die reinen Vernunftbegriffe so beschaffen sind, dass wir zu denselben weder durch die innern noch die äussern Erfahrungen gelangen können, so müssen wir in der Metaphysik die Gesetze untersuchen, nach welchen der Verstand auf solche Begriffe gelangen kann. Was den Namen der Metaphysik anbelangt, so ist nicht zu glauben, dass derselbe von ohngefähr entstanden, weil er so genau mit der Wissenschaft selbst passt; denn da φύσις die Natur heisst, wir aber zu den Begriffen der Natur nicht anders als durch die Erfahrung gelangen können, so heisst diejenige Wissenschaft, so auf sie folgt, Metaphysik (von μετά, trans, und physica). Es ist eine Wissenschaft, die gleichsam ausser dem Gebiete der Physik, jenseit derselben liegt. Und weil auf diese vermischte Erscheinung der Physik reine Vernunftbegriffe folgen, die über die Erfahrung gehen, so heisst auch diese Wissenschaft mit Recht Metaphysik; würde sie etwa den Namen einer super Physik führen, so würde unter ihr die theologische Naturlehre verstanden werden können.

Wenn wir endlich auf die Eintheilung dieser Wissenschaft kommen, so müssen wir bemerken, dass dieselbe eingetheilt werden könne:

1. in die reine Metaphysik, zu welcher folgende Wissenschaften gehören:

a) die Ontologie, welche von den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge handelt. Hier untersucht der Verstand, wie er auf solche reine Vernunftbegriffe gekommen,

b) die Kosmologie; hier werden die Dinge gemeinschaftlich als Theile angesehen, im Verhältniss eines gemeinschaftlichen Ganzen, welches Ganze die Welt genannt wird,

c) die Theologia naturalis, in welcher sich alle Dinge zusammengekommen einer obersten Ursache subordinieren, welche Gott genannt wird. — In der Ontologie werden die Dinge gleichsam distributive genommen, und dann wird beobachtet, was einem jeden Dinge besonders zukommt. In den andern beiden werden sie collective und in Verbindung erwogen. Da nun nicht mehrere Verknüpfungen möglich sind als die Coordination und Subordination, so können auch nicht mehrere reine metaphysische Wissenschaften sein.

2. Giebt es Wissenschaften, die zwar nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, die aber dennoch Gründe abgeben können, Erfahrungen zu erklären. Solche sind

a) die *Somatologia pura*, welche als ein Erklärungsgrund desjenigen betrachtet werden könne, was wir mit unsern Sinnen erfahren,

b) die *Psychologia rationalis*, in welcher Erklärungsgründe von dem enthalten sind, was wir durch den innern Sinn erfahren.

/ Die *Psychologia empirica* hingegen gehört ganz und gar nicht He 667  
zur Metaphysik, sondern dieselbe ist ihr aus Unwissenheit beigelegt.

Die Eintheilung der Metaphysik wäre also folgende:

1. *Metaphysica pura*.

2. *Metaphysica applicata*.

a) *Ontologia*.

a) *Somatologia rationalis*.

b) *Cosmologia*.

b) *Psychologia rationalis*.

15 c) *Theologia naturalis*.

Es ist merkwürdig, dass man auch zu den allerältesten Zeiten zwischen den *intellectualibus* und *sensualibus* einen Unterschied gemacht hat. Die Aegyptier waren die ersten, die in ihren öffentlichen oder exoterischen Vorträgen die *sensualia* annahmen, in ihren Privat-  
20 Vorträgen möchten sie vielleicht ein Anderes gelehrt haben.

Pythagoras scheint diese Gewohnheit aus Aegypten gebracht zu haben, weil er seinen Schülern in langer Zeit ihn zu fragen verboten. Sonst drückte er die *intellectualia* durch Zahlen aus.

Plato glaubte, dass unsere Seele lange vor der Vereinigung mit  
25 dem Körper existiert habe, und dass ihr in diesem Zustande gleichsam ein Urbild von allen Dingen eingeprägt wäre (diese Urbilder nannte er Ideen), und dass die *sensualia* nichts Anderes als eine Erinnerung an die vorhin eingepprägten Urbilder wären.

Aristoteles verbesserte viele Sätze, wiewohl er in der Methode  
30 fehlte. Er behauptete, dass es zwar *intellectualia* gäbe, dass aber diese aus den *sensualibus* ihren Ursprung haben. Hierzu möchte ihn vielleicht die Bemerkung bewogen haben, dass der Verstand bei aller Gelegenheit die intellektuellen Begriffe mit den *sensualibus* zu vermischen suche. Plato glaubte, dass alle Begriffe angeboren wären. Aristoteles  
35 gab zwar zu, dass die Begriffe erlangt wären, doch wollte er behaupten, dass alle und jede Begriffe ihren Ursprung aus der Sinnlichkeit hätten. Wir müssen aber bemerken, dass wir einige Begriffe abstrahiert von dem, was wir durch die Sinnlichkeit erkennen; andere hingegen, indem wir bei Gelegenheit desjenigen, was wir durch die Sinne erkennen, aber

indem wir reflexiones anstellen, bekommen. Derjenige, der bei den Alten vorzüglich vor die sensualia portiert war, ist:

Epikurus. Es herrschte doch bei ihm der Geist der echten Philosophie; er glaubte, dass wir von den Dingen selbst keine Gewissheit hätten, sondern dass uns von ihnen nur eine solche Kenntniss bei- 5  
 wohne, die den Eindrücken, die sie auf unsere Sinne machen, gemäss wäre. Ferner behauptete er, dass man nicht zu der Vorsehung Gottes seine Zuflucht nehmen solle noch auch die Begebenheiten aus den Erscheinungen uns unbekannter Kräfte herleiten. Noch ist ferner  
 He 668 / Aristippus zu merken, welcher statuierte, dass die Bestimmun- 10  
 gen von den Dingen ausser uns alle ungewiss wären, von den Bestimmungen aber, die in uns selbst liegen, wir eine vollkommene Gewissheit haben könnten. Von allen diesen Philosophien war die Aristotelische diejenige, die sich bis auf unsere Zeiten erhielt. Vom Aristoteles haben wir noch zu merken, dass er alle metaphysische Begriffe auf 15  
 10 Hauptbegriffe, welche er Kategorien nannte, reducieren wollte. Ob nun gleich dieselben nicht genau von ihm bestimmt worden, so haben sie dennoch Anlass gegeben, auf solche wirklich zu denken, welche man auch zu Stande gebracht hat. Da aber Aristoteles in seiner Philosophie sehr trocken war, so führte er verschiedene barbarismos ein, 20  
 wodurch er den Geschmaek in den Sprachen verdarb. Unterdessen, wie man sah, dass ein Philosoph auf die Ruine des andern sein Lehrbuch aufführte, so fanden sich Einige, welche alle Philosophie über den Haufen stossen wollten; und dieses waren die Academici und Sceptici; jene waren dogmatische Zweifler, diese aber wollten be- 25  
 weisen a posteriori, dass alle menschliche Erkenntniss ungewiss sei. Was die Römer betrifft, so stifteten dieselben keine neue Schule, sondern wählten nur eine von den griechischen. Auch bekümmerten sie sich mehr um die praktischen Begriffe als Speculation.

Endlich schmelzten sie aus vielerlei Philosophien Sätze zusammen 30  
 und stifteten die eklektische Philosophie oder Seete. Von den Römern kam die Philosophie auf die Araber, von diesen pflanzte sie sich wieder auf die Europäer fort. In den allernuesten Zeiten fing man endlich an, eine ganz neue Methode in dieser Wissenschaft einzuführen.

Locke zergliederte und untersuchte die Genesis und den Ursprung 35  
 unsrer Ideen, wie wir solehes in seinem Werke de intellectu humano finden. Er bewies auch endlich den Satz: nihil est in intellectu, quod non fuerit antea in sensu, welchen Aristoteles nur simpliciter behauptet. — Wolff als ein grosser mathematischer Geist wollte auch in

dieser Wissenschaft die Gewissheit der mathematischen Methode einführen, allein, ob ihm dieses gleich nicht glücken wollte, so findet man doch in seinen Schriften Gelegenheit, auf verschiedene Gedanken zu kommen. Um der Sache angemessen die Metaphysik einzutheilen, müssen wir folgenden Plan zu Grunde legen. Die Metaphysik ist ein Organon der reinen Vernunft. Es kann also sowohl die Form als das Object der Wissenschaft ein reiner Vernunftbegriff sein, und dieses ist die transcendente Metaphysik, in welcher von einem etwas oder von einem Dinge überhaupt geredet wird. Man kann aber:

1) Allgemeine Prädicate von einem Dinge sagen, so ihm allein und besonders zukommen, welches die Ontologie ist, oder man kann auch / 2) Die Dinge alle zusammen coordinieren und sehen, was ihnen <sup>He</sup> 669 conjunctive zukomme, welches die Kosmologie ist, und

3) Kann man auch dieselben einer obersten Ursache subordinieren, dieses ist die Theologia naturalis. — Das Object der Metaphysik können zwar auch empirische Gegenstände sein, sie müssen aber aus allgemeinen Gründen der reinen Vernunft abgeleitet werden. Diese Wissenschaft nennen wir Metaphysicam applicatam, welche aber 3 Unterabtheilungen hat:

a) Diejenige Wissenschaft, die von der Nützlichkeit des Sinnlichen und von den Gesetzen, nach welchen wir von den Sinnen afficiert werden, oder von der Geschmackslehre handelt. Dies wäre der Haupttheil der Metaphysicæ applicatae.

b) Wenn wir uns durch unsere Sinne betrachten, so bekommen wir Gelegenheit, Erfahrungen zu sammeln, dieses würde die Psychologia naturalis sein.

c) Wenn wir von den Dingen in der Welt als einer Wirkung auf die Ursachen ad analogiam schliessen, dann entsteht die Theologia naturalis.

30 / Begriff von Raum und Zeit.

<sup>He</sup>  
670

Es sind diese Begriffe zu aller Zeit falsch definiert worden, die Definition unsers Autors ist:

Raum ist die Ordnung der Dinge, sofern sie ausserhalb oder neben einander zugleich sind, Zeit ist die Ordnung der Dinge, sofern sie nach einander sind. Diese Definition ist aber tautologisch; will man sie verstehen, so muss schon der Begriff von Zeit und Raum vorhergehen. Denn nebeneinander bedeutet in verschiedenen Orten sein,



also liegen die Begriffe von Zeit und Raum der Definition schon zum Grunde. Die Untersuchung von Zeit und Raum läuft darauf hinaus, dass bewiesen werden soll, Zeit und Raum sei kein Prädicat eines Dinges, keine objective Bedingung der Gegenstände, wodurch wir uns die Gegenstände vorstellen können. — Raum und Zeit sind aber subjective Bedingungen der sinnlichen Anschauung der Dinge und der Erscheinung der Dinge, i. e. beides sind die ursprüngliche Form der Sinnlichkeit, die ursprüngliche Art, wie wir von den Gegenständen afficiert werden. Wir können uns durch den Verstand Gegenstände denken, wie sie sind, ohne in Betrachtung zu ziehen, was für ein Verhältniss die Gegenstände auf unsere Sinne haben; ich denke nur den Gegenstand real als Ursache, als Wirkung, als Substanz, das wird alles durch den Verstand gedacht, dagegen giebt es Vorstellungen von den Gegenständen durch die Art, wie sie unsere Sinne afficiieren; da stellen wir uns den Gegenstand im Verhältniss auf unsere Sinnlichkeit vor. Sinnlichkeit ist das Verhältniss, Dinge zu erkennen, wie sie uns afficiieren. Raum und Zeit sind also nur Arten, wie die Gegenstände unsern Sinnen erscheinen, sie sind also die Form der sinnlichen Erscheinung, sie beziehen sich auf keinen Gegenstand, es wird dadurch kein Prädicat noch ein Ding an sich selbst gedacht. Wenn wir uns Zeit und Raum vorstellen, so stellen wir uns dadurch noch kein Ding vor, sondern in Zeit und Raum können Sachen gedacht werden. Der Gedanke ist also wichtig: deswegen dachte auch Wolff, dass Zeit und Raum nicht existieren, weil sie keine Sachen sind, und soweit hat er auch recht. Er hält sie aber für objective Verhältnisse der Dinge an sich selbst, welches wir aber bestreiten und sie für subjective Verhältnisse der Dinge zu unserer Sinnlichkeit ansehen. In unserem Sinne steckt eine Form oder ein Grund, wie die sinnlichen Eindrücke einander coordiniert werden, dieses ist die subjective Form in der alle mannichfaltige Dinge erscheinen. Es ist also eine Form der Sinnlichkeit, in der die Dinge nebeneinander oder nach einander erscheinen. Raum und Zeit sind also nicht Bedingungen des Daseins der Sachen, sondern eine Bedingung der Erscheinung der Sachen. Raum und Zeit setzt kein Ding voraus, sondern muss vor allen Dingen vorausgesetzt werden; es muss gedacht werden, ehe noch die Dinge gedacht werden. Man wird sagen, es ist nicht möglich, sich subjectiv Raum und Zeit vor allen Dingen vorzustellen, es soll aber auch nicht was Objectives sein, wofern es uns aber objectiv erscheinen soll, so muss eine subjective Bedingung vorhergehen. Vor der sinnlichen Anschauung der

Dinge muss doch eine Receptivität im Gemüth vorausgesetzt werden,  
 laut welcher das Gemüth von den Gegenständen afficiert werden kann.  
 Also muss Raum und Zeit vorher gedaecht werden, ehe die Sachen  
 gedacht werden. Was aber vor den Dingen gedacht wird, kann selbst  
 5 kein Ding sein, viel weniger eine Eigenschaft eines Dinges, weil die  
 Eigenschaft nicht eher sein kann als das Ding selbst. Demnach ist  
 Raum und Zeit gar kein objectiver Gegenstand. Raum ist die Be-  
 dingung aller unserer sinnlichen Anschauung; demnaeh wird ein Ding  
 von uns im Raum gedacht, wenn es ein Gegenstand der äusseren An-  
 10 schauung ist. Also ist die Zeit die Bedingung des Spiels der Empfin-  
 dung, der Raum aber das Spiel der Gestalten. Die Bedingung der  
 innern Anschauung ist aber auch zugleich die Bedingung der äussern  
 Anschauung; denn in der äussern Anschauung kann nichts sein, was  
 nicht vorher in der innern war. Also ist die Zeit die Bedingung der  
 15 innern Anschauung; / demnach werden alle Dinge als sinnlich von uns <sup>He</sup> 672  
 vorgestellt. Wir gedenken uns alle Dinge in der Zeit, aber nicht im  
 Raume. — Objectiv sind diese Sätze ganz falsch: kein Ding ist nirgend-  
 wo und nirgendwann, sondern wir können uns kein Ding als existierend  
 vorstellen, als wenn wir es im Raum und in der Zeit gedenken. Alle  
 20 äussern Dinge werden als Erscheinungen der Zeit vorgestellt im Raum  
 und als innere in der Zeit. Aber warum müssen sowohl innere als  
 äussere Dinge im Raum und in der Zeit vorgestellt werden? Raum und  
 Zeit sind die Art, Gegenstände sinnlich anzusehen. Es kann aber  
 auch ein Wesen sein, welches auch ohne solche Bedingung der Sinne  
 25 die Dinge anschauen kann; solche Anschauung ist gar nicht sinnlich,  
 sondern der Gegenstand wird erkannt, ohne von ihm afficiert zu  
 werden. Dieses wäre die intellectuale Anschauung. Gott schaut dem-  
 nach die Welt an ohne Raum und Zeit, er schaut die Dinge an so, wie  
 sie sind, und nicht so, wie sie erscheinen. Intellectuale Anschauung bei  
 30 den Menschen ist ein Unding. Ja ich getraue mir zu behaupten, dass  
 kein Wesen, was erschaffen ist, intellectuale Dinge erkennen kann,  
 als nur das Wesen, dessen Erkenntniss die Ursache ist von den Dingen;  
 dieses erkennt die Gegenstände so wie sie sind, aber wir erkennen nur  
 die Gegenstände so, wie sie uns afficieren. Nun sind aber Raum und  
 35 Zeit solche Grundbedingungen der Sinnlichkeit, unter denen wir die  
 Gegenstände erkennen; denn wir sind nicht Urheber der Dinge,  
 sondern die Gegenstände sind uns gegeben, also müssen wir sie doch  
 unter einer Bedingung erkennen. Nun sagen wir: Alle Dinge werden  
 vorgestellt im Raum und in der Zeit; allein eigentlich müssten wir

sagen: Sofern die Gegenstände von uns vorgestellt werden, werden sie <sup>He</sup> <sup>673</sup> im Raum und in der Zeit vorgestellt. Dadurch sind wir hinter/gangen und glauben, dass es von allen Dingen gelte. — Was in Ansehung unserer im Raum und in der Zeit vorgestellt wird, das ist ein Gegenstand der Anschauung. Wir glauben aber, die Bedingung unserer An- 5 schauung wäre die Bedingung aller möglichen Anschauung, ja wir halten es gar für die Bedingung der Sache selbst. Abstrahieren wir die sinnliche Anschauung, so ist Raum und Zeit gar nichts, ebenso wie es keine Annehmlichkeit des Süßes ohne Zunge geben kann.

Die Begriffe von Raum und Zeit sind gar nicht aus der Erfahrung <sup>10</sup> gezogen worden, sondern sind Vorstellungen a priori. Die ganze reine Mathematik, deren Sätze unwidersprechlich gewiss sind, gründet sich auf den Raum. Ich erkenne aber die Eigenschaften z. E. des Triangels unabhängig von aller Erfahrung aus reiner Anschauung, folglich sind die Sätze vom Raum keine Erfahrungssätze, denn alsdann hätten sie <sup>15</sup> keine solche Gewissheit. Der Begriff vom Raum ist nicht aus der äussern Erfahrung gezogen; denn wir können die Dinge ausser uns nur durch den Raum erkennen, also ist die äussere Erfahrung nur durch den Raum möglich. Demnach ist der Begriff vom Raume nicht empirisch, nicht aus der Erfahrung entsprungen, obgleich er der Grund <sup>20</sup> aller Erfahrung ist. So ist auch die Zeit kein Begriff der innern Vorstellung und Veränderung, wie Locke sagt, dass wir in dem Gemüth die Veränderungen abzögen und dann den Begriff der Zeit bekämen; allein ich kann mir keine Vorstellung von der Veränderung machen, bis ich den Begriff von der Zeit habe; er liegt also der Erfahrung von <sup>25</sup> der Veränderung zum Grunde und geht vor aller Erfahrung vorher, folglich ist er ein Begriff a priori. Raum und Zeit sind ja Formen der Erscheinung, die Art der Receptivität von den Dingen im Gemüth. Nun muss aber die Art und die Bedingung vor der Erkenntniss vorhergehen, also vor der Erfahrung; denn ebendadurch ist sie nur mög- <sup>30</sup> lich. Wäre Raum und Zeit was Objectives, so könnte kein Mensch begreifen, wie wir dazu gelangen, etwas von den Dingen zu erkennen, ehe noch die Dinge selbst gegeben sind. Mein Subject kann ich aber eher erkennen als die Dinge. Raum und Zeit sind nicht einmal allgemeine Begriffe, kein conceptus, sondern intuitus, Vorstellungen. Alle <sup>35</sup> Räume werden vorgestellt, als lägen sie in dem unendlichen Raum, und alle Zeiten werden vorgestellt, als lägen sie in der unendlichen Zeit, also giebt es nur einen Raum und nur eine Zeit, und alle Räume und Zeiten sind Theile des unendlichen Raumes und der unendlichen



Zeit. Alle Erkenntnisse im Raum / und in der Zeit sind also nicht <sup>He</sup> discursiv, sondern intuitiv, sogar alle allgemeine Erkenntnisse, z. E. 674 von einem Triangel. Die Eigenschaften des Triangels werden erkannt, wenn ich ihn anschauend durchs Abzeichnen mache. Die Begriffe  
 5 sind aber nicht von Raum und Zeit abgeleitet, sondern aus der Anschauung von Raum und Zeit. Demnach ist die Mathematik ostensiv evident und demonstrativ zugleich. Hingegen kann kein Philosoph etwas demonstrieren; denn dieses heisst eigentlich ostensiv evident machen. Apodiktisch kann zwar der Philosoph etwas darthun; denn  
 10 das sind allgemeine Begriffe. Die Demonstration ist aber eine Erkenntniss der Anschauung und zwar a priori. Raum und Zeit sind aber Anschauungen a priori. Demnach sind alle Beweise Anschauung. Raum und Zeit sind keine Kategorien des Verstandes, wofür sie von allen sind gehalten worden; dadurch ist aber der menschlichen Er-  
 15 kenntniss ein grosser Tort geschehen. Es sind Kategorien der Sinnlichkeit, und nicht des Verstandes. Die Wissenschaft der Sinnlichkeit a priori wäre die transcendente Aesthetik. — Weil also Raum und Zeit nur Formen der Sinnlichkeit sind, so können wir erstlich nicht allgemein behaupten, dass alle Dinge im Raume und in der Zeit sind,  
 20 weil nicht alle Dinge Gegenstände der Sinnlichkeit sind, z. E. Gott und unsere Seele. Ferner können wir nicht einmal von Gegenständen der Sinnlichkeit sagen, dass sie im Raum und in der Zeit sind, wie Crusius behauptete, weil Raum und Zeit nur die Form ist, wie uns Dinge erscheinen. Das können wir aber sagen, dass ein jedes Ding,  
 25 welches uns erscheint, uns im Raum und in der Zeit dargestellt wird. Wir können zwar kein Ding anders wahrnehmen als mittelst des Raumes und der Zeit, weil wir keine andere Form der Sinnlichkeit haben; allein deswegen kann doch ein anderes Wesen, was solche Formen der Sinnlichkeit nicht hat, dieselbigen Dinge doch anders  
 30 anschauen. Es ist zwar nicht möglich, dass wir uns eine andere Form der Sinnlichkeit in der Anschauung vorstellen und denken können, allein wir können auch nicht behaupten, dass dieses die einzige Möglichkeit ist. Ausgedehnt ist das, in quo est spatium. Gegenstände, die wir durch die Sinne erkennen, haben Grössen, wie gross aber der Ge-  
 35 genstand ist, erkennen wir durch den Verstand, indem wir sie mit einer bestimmten Grösse vergleichen.

Divisio ist die Trennung. Die mathematische Theilung ist aber nur die Bemerkung des Unterschieds der Theile, die im Ganzen sind. Der Raum kann daher mathematisch, aber nicht physisch getheilt werden.





**2.**

**Metaphysik L<sub>1</sub>**

**Ontologie**

**Auszüge Heinze**



/ Merkwürdig ist die Einleitung in die Ontologie, welche auf die Prolegomena unmittelbar folgt. KANT giebt hier eine Eintheilung des Stoffes, die ganz identisch ist mit der späteren in der Kritik der r. V. Indem er Anschauungen von Begriffen trennt, bezeichnet er als Quell der ersteren die Sinnlichkeit, als den der letzteren den Verstand; beide Anschauungen und Begriffe sind entweder empirisch oder rein. Reine Anschauung ist die, wo keine Empfindung der Materie, sondern nur der Form zum Grunde liegt; ein reiner Begriff ist der, der von aller Erfahrung abgesondert ist. Hiernach würde alle Transcendentalphilosophie, welche die Grundsätze dieser reinen Anschauungen und Begriffe untersucht, zweifach sein: a) Verstandeslehre, b) Sinnlichkeitslehre. Die erstere ist die transcendente Logik, die zweite die transcendente Aesthetik. Während die empirischen Anschauungen und Begriffe sich nicht zählen lassen, sind die reinen Anschauungen, zu denen nichts gehört, als die Form der Sinnlichkeit, und die reinen Begriffe allerdings zu zählen. Die transcendente Logik zerfällt dann weiter in transcendente Analytik und Dialektik, und zwar soll die Analytik eine Analysis entweder der Grundbegriffe oder Grundsätze sein . . .

Zu Beginn der Ontologie selbst spricht er über deren Begriff, bezeichnet sie als transcendente Logik und lässt sie von den Regeln und dem Gebrauch des reinen Verstandes und der reinen Vernunft handeln, und zwar ist reine Vernunft unabhängig von aller Erfahrung und hat ihre principia a priori. Ihre Begriffe und Grundsätze, wie die des reinen Verstandes, sollen hier unabhängig von aller Erfahrung untersucht werden, so dass die Ontologie zwei Theile haben muss:

a) Die Analytik der Begriffe —, wo die Begriffe des reinen Verstandes untersucht werden, z. B. vom Endlichen, Unendlichen, Ursache und Wirkung —.

b) Die Synthesis der Betrachtung der Grundsätze, welches der synthetische Theil ist. Aus den Begriffen des Verstandes entspringen Grundsätze des Verstandes, z. B.: Alles Zufällige hat eine Ursache, ist ein Grundsatz a priori.

Und zwar sollen alle unsere Grundsätze des reinen Verstandes doch zuletzt keine andere Beziehung haben als auf Gegenstände der Sinne und keinen andern Gebrauch als empirischen. Es wird zwar neben diesen immanenten Gebrauch noch ein transcenderer gestellt, der ausserhalb aller möglichen Erfahrung gehen soll, aber dann heisst es doch gleich wieder, dass alle Begriffe und Grundsätze immanent seien, indem sie zwar ihre



Quelle nicht aus der Erfahrung schöpfen, aber ihr Gebrauch doch reine immanente Gültigkeit habe. So sei die Erkenntniss Gottes allerdings ein reiner Vernunftbegriff, diene aber nicht zur Speculation, sondern sei uns zum praktischen Gebrauch nützlich. Würden Eigenschaften und Dinge ausgemacht, die sich nicht auf die Erfahrung bezögen, so seien dies, falls sie nicht einen praktischen Gebrauch hätten, Hirngespinnste, z. B. wenn man frage, ob die Welt nicht 1000 Jahre eher hätte geschaffen sein können. Man sehe wohl, dass dies eine Frage der müssigen und unnöthigen Speculation sei, weil sie von Menschen nie werde entschieden werden können.

...

10

He 523 KANT führt in seinen Vorlesungen sehr bald die Kategorien an, / vielleicht aus dem Bedürfniss, das, was kürzlich bei ihm innerlich beinahe zum Abschluss und zur Abrundung gekommen war, in den Vordergrund zu stellen, als etwas besonders Bedeutsames.

Eine gewisse Unsicherheit, abgesehen von dem Fehlen der unendlichen Urtheile und der diesen entsprechenden Kategorie der Einschränkung, zeigt sich nur noch betreffs der Modalität. Später werden die modalen Kategorien ganz unmittelbar neben die andern gestellt. In den Vorlesungen folgen diese den andern erst nach, als hätten sie nicht dieselbe Gültigkeit und Bedeutung wie die früheren. Nachdem KANT die Kategorien der Qualität, Quantität, Relation aufgezählt hat, sagt er: dies sind die Kategorien des Verstandes, und ausser ihnen giebt es keine mehr. Demnach haben wir ein System, und dieses ist ein Vorzug, den unsere Kategorien vor des Aristoteles seinen haben, indem seine nicht ein System, sondern ein Aggregat ausmaachten, und man nicht wissen konnte, ob es nicht noch mehrere gäbe. Und nach einer weiteren Bemerkung über die Aristotelischen Kategorien heisst es in dem Heft ohne Vermittelung weiter: Der Modalität nach waren die Urtheile problematisch, assertorisch und apodiktisch. Nach Abzug des Urtheils bekomme ich den Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Nachdem noch die andere Art von Elementen der Erkenntniss, die nicht in das Feld der reinen Vernunft gehören, also nicht reine Verstandes- und Vernunftbegriffe sind, nämlich die reinen Anschauungen Raum und Zeit erwähnt worden sind, werden allerdings die von den vier Functionen der Urtheile abgezogenen transcendenten Elemente des reinen Verstandes zusammengefasst, und die Begriffe der Modalität nicht als für sich stehend von den andern getrennt ...

He 524 / In dem auf das Capitel über die Kategorien folgenden: Vom obersten Principio der menschlichen Erkenntniss spricht KANT über analy-

- tische und synthetische Urtheile, die er ganz in der späteren Weise bestimmt, indem er als Beispiel für das synthetische Urtheil schon: Alle Körper sind schwer, anführt. Er wundert sich darüber, dass man sich nicht bemüht habe, das oberste Principium der Synthesis zu bestimmen
- 5 und zu sehen, woher es komme, dass wir synthetische Erkenntnisse a priori haben, woher z. B. die Erkenntniss des Satzes komme: Alles Zufällige muss eine Ursache haben. Die Quelle der Synthesis sei aber geradezu der Zweck der transcendentalen Philosophie. Um das oberste Principium der Synthesis einzusehen, müsse man zunächst merken:
- 10 Alle Gegenstände der Erkenntniss sind Gegenstände der Erfahrung, und was kein Gegenstand der Erfahrung ist, was uns nicht durch die Sinne gegeben ist, das ist auch kein Gegenstand für uns. Die Erfahrung ist also der Inbegriff aller unserer Gegenstände. Unsere Erfahrung aber besteht aus zwei Stücken: Aus der Anschauung des Gegenstandes
- 15 und aus der Reflexion, oder dem Begriff von dem Gegenstande. — Nun hat die Anschauung oder Erscheinung allgemeine Bedingungen, unter welchen eine Anschauung oder Erscheinung bloß möglich ist, und diese allgemeine / Bedingungen der Anschauung sind Principia <sup>He</sup> 525 a priori der Anschauung, sind Raum und Zeit.
- 20 Das menschliche Gemüth aber hat auch allgemeine Bedingungen, unter denen wir nur allein von Gegenständen einen Begriff haben können, und dies sind die Principia a priori der Reflexion über die Gegenstände, ohne welche keine Erfahrung von den Gegenständen möglich wäre. Diese allgemeine Bedingung der Begriffe von den
- 25 Gegenständen ist die wahre Einheit des Subjects, der Folge und des Commercii. Alle diese Principien, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind, sind:
- a) a priori, denn die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung muss doch in uns selbst liegen;
- 30 b) objectiv. Sie bestimmen das Object a priori. Also haben wir Principia a priori von der Anschauung der Gegenstände und von den Begriffen der Gegenstände. Die erste enthält die Mathematik, die andern die transcendental Philosophie; die ersten sind intuitiv, die andern sind discursiv; das sind Principia der Synthesis. Alle synthetischen Principia sind nichts anders als Principia der Exposition der Erfahrung, weil sie auch Principia der Composition der Erfahrung sind, und ohne sie keine Erfahrung möglich ist. — Alle synthetischen Principia sollen nicht von Dingen überhaupt urtheilen, sondern vom Gegenstande der Sinne, denn sonst sind sie transcendent und dialektisch.

Weiterhin erklärt KANT, dass alle Gegenstände, die uns erscheinen, uns im Raum und in der Zeit erscheinen müssen, und dies der synthetische Grundsatz der Anschauung der Gegenstände sei, dagegen der Satz des CRUSIUS: Alles was da ist, ist im Raum und in der / Zeit, keine Geltung habe. Die synthetischen Grundsätze der Begriffe von Gegenständen 5 seien:

a) Alles, was da ist, ist entweder Substanz oder Accidens. —

b) Alles, was geschieht, ist eine Wirkung oder eine Folge einer Ursache, oder: Alles, was in der Zeit nach einander folgt, ist bedingt in einer Reihe. —

10

c) Alles, was zugleich ist, ist bestimmt in einem Ganzen.

Hiermit haben wir die Quellen der Synthesis oder die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung, indem dabei die Kategorien der Relation wie auch später noch eine besondere Bedeutung haben.

Freilich, das was KANT erklären wollte, woher uns die Erkenntniss 15 solcher Grundsätze komme, hat er nicht erklärt, sondern sie nur als a priori und objectiv hingestellt ....

Die Stellung von Raum und Zeit ist uns schon in dem aus dem Hefte Angeführten deutlich geworden, doch will ich noch einmal darauf zurückkommen, da diesen beiden Anschauungsformen ein besonderes Capitel, 20 freilich der Metaphysik BAUMGARTENS entsprechend viel später, gewidmet ist. Dass KANT den Gegenstand damals für sehr wichtig hielt, geht aus der verhältnissmässig grossen Ausführlichkeit, mit der er ihn behandelt, hervor. In L 2 nimmt der Gegenstand nicht zwei Seiten ein, während er in L 1 zehn füllt, und er ist in dem Abschnitt so verständlich 25 entwickelt, wenn auch weitschweifig und mit Wiederholungen, dass man über die damalige Stellung KANTS in der Frage nach Raum und Zeit Aufklärung erhält.

He 521 | Die Überschrift lautet allerdings: Begriff von Raum und Zeit. Bekanntlich bezeichnet aber KANT auch noch in der transcendentalen 30 Aesthetik, sogar in den Ueberschriften der einzelnen Abschnitte, Raum und Zeit als Begriffe, gerade da, wo er nachweist, dass sie keine empirischen, auch keine discursiven Begriffe seien. Auch in dem Hefte gegen Schluss des Abschnitts sagt er schon, dass Raum und Zeit keine allgemeinen Begriffe seien, sondern intuitus, Vorstellungen (besser Anschauun- 35 gen).

Die Fassung von Raum und Zeit ist sehr ähnlich der in der Kritik der reinen Vernunft, wenn auch eigenthümliche Ausdrücke wenigstens vorkommen, die zum Theil Missverständnisse erzeugen können. KANT be-



zeichnet sie hier als Kategorien der Sinnlichkeit, ein Ausdruck, der nahe lag, aber doch nicht als ein ständiger beibehalten wurde, und erhebt entschieden dagegen Einspruch, dass sie Kategorien des Verstandes seien, wofür sie bisher von allen gehalten worden wären. Anschauungen a priori  
 5 nennt er sie auch schon, und jedes Ding, was uns erscheint, muss in Raum und Zeit vorgestellt werden, obwohl es möglich sein soll, dass ein Wesen, das diese Formen der Sinnlichkeit nicht habe, die Dinge anders anschauete, ohne dass wir uns eine solche andere Form der Anschauung vorstellen oder denken könnten. Damit wir eine sinnliche Anschauung haben, muss  
 10 eine Receptivität des Gemüths da sein, vermitteltst deren das Gemüth von den Gegenständen afficiert werden kann. Die Zeit ist die Bedingung des Spiels der Empfindungen, der Raum aber das Spiel der Gestalten, Bezeichnungen, die für die KANTsche Auffassung gut gewählt sind, indem sie andeuten, wie sowohl die Aufeinanderfolge der Empfindungen als auch  
 15 die Gestalten dem Subject angehören, da in dem Spiel das Subjektive zu liegen scheint.

Wie schon in der Dissertation ist die Zeit die Bedingung der innern Anschauung, der Raum die der äussern, jedoch ist die erstere auch Bedingung der äussern, da in dieser nichts sein kann, was nicht in der  
 20 innern war. Wir müssen uns daher alle Dinge in der Zeit vorstellen, aber nicht im Raume. Noch deutlicher drückt er dies in der Kosmologie so aus, dass er sagt, jede Erscheinung sei | als Vorstellung im Gemüthe unter der  
 Form des innern Sinnes, d. h. der Zeit. . . . He 528

. . . In den Vorlesungen . . . treffen | wir Ausdrücke, die Raum und  
 25 Zeit als durchaus angeboren und fertig auch vor der Anschauung hinstellen scheinen. Raum und Zeit setzen keine Dinge voraus, sondern sie müssen vor allen Dingen vorausgesetzt werden: sie müssen gedacht werden ehe noch die Dinge gedacht werden. Was aber vor den Dingen gedacht wird, kann kein Ding sein. KANT wendet selbst  
 30 dagegen ein: man werde sagen, es sei nicht möglich, subjectiv Raum und Zeit vor allen Dingen vorzustellen, worauf er nur antwortet, es solle auch nichts Objectives sein, aber, wofern es objectiv erscheinen solle, müsse es subjectiv vorausgehen. He 529

. . . So müssen wir annehmen, dass die Ausdrucksweise in den Vor-  
 35 lesungen eine ungenaue ist, dass KANT unter gedacht werden nicht das Bewusstsein mit begreift, vielmehr nur darunter versteht: im Geiste sein in irgend einer Form, die er nicht näher bestimmt, vielleicht nur als Anlage.

Wir sehen dies auch aus einer Bemerkung, die er ungefähr in der Mitte des Capitels über Raum und Zeit macht, dass nämlich Raum und



Zeit gar nichts sei, sobald wir die sinnliche Anschauung wegnähmen. Sie  
 seien dann gerade so nichts, wie es keine Annehmlichkeit des Süssen ohne  
 530 <sup>He</sup> Zunge geben könne. Hier ist also der | Standpunkt deutlich angezeigt:  
 Wie die Süssigkeit ohne das aufnehmende Organ nicht zu Stande kommt,  
 so auch Raum und Zeit nicht ohne die Sinnlichkeit — denn dies wird 5  
 sinnliche Anschauung hier sein —. Jedenfalls liegt aber die Süssigkeit  
 nicht in der Zunge ohne äussern Reiz, und so liegen auch nicht Raum  
 und Zeit in der Sinnlichkeit fertig vorhanden. Freilich hinkt das Bild  
 immerhin, wenn man es genauer verfolgt, aber durch diesen Vergleich  
 KANTS wird die ganze Frage doch klarer. Und um so weniger wird man 10  
 geneigt sein, über die Ansicht KANTS in Bezug auf Raum und Zeit  
 zur Zeit der Vorlesungen zu zweifeln, als er von den Begriffen des Ver-  
 standes ausdrücklich sagt, sie entsprängen bei Gelegenheit der Erfahrung,  
 obgleich sie nicht von den Sinnen abgezogen seien, wie z. B. keiner den  
 Begriff von Ursache und Wirkung haben würde, hätte er nicht durch 15  
 Erfahrung Ursachen wahrgenommen, was er noch dahin verallgemeinert,  
 dass er hinzusetzt, die Sinne machten in sofern den Grund aller Erkennt-  
 nisse aus, obgleich diese nicht alle aus den Sinnen ihren Ursprung hät-  
 ten. — Jedoch braucht mit der Herleitung dieser Begriffe noch nicht die  
 der Anschauungsformen bestimmt zu sein. 20

Zweideutige Ausdrücke über den Ursprung von Raum und Zeit  
 braucht übrigens KANT in den Vorlesungen noch, die er in seiner spä-  
 teren kritischen Zeit hielt; so heisst es in L 2: Raum und Zeit kann ich  
 mir daher a priori vorstellen; denn sie gehen vor allen Dingen vorher,  
 analog der kurz zuvor gethanen Aeusserung, dass die Form der Sinnlich- 25  
 keit noch übrig bliebe, wenn ich auch alles Dasein der Dinge wegnähme.  
 Auch in K 2 finden wir etwas ganz Aehnliches: Die Form der sinnlichen  
 Anschauung ist doch eher als die äussern Gegenstände, und daher  
 bleibt sie auch übrig, wenn ich alle Dinge weglassc. Ich kann aber auch  
 hierin nichts Anderes sehen als Ungenauigkeit in den Worten. 30

531 <sup>He</sup> Zuletzt will ich noch darauf hinweisen, in welch' fortgeschrittener Art  
 die Vorlesungen schon den Zweck behandeln in dem Capitel | de causa  
 efficienti. Nachdem KANT hier erwähnt hat, viele Philosophen nähmen  
 das principium nexus finalis an und glaubten Vieles daraus zu erfinden:  
 während Epikur den ganzen nexus finalis verwerfe, nehme Platon ihn 35  
 ganz an, giebt er als seine Lehre, dass jedes von beiden für sich behauptet,  
 falsch sei, dass vielmehr beides mit einander zu verbinden sei. Man müsse  
 suchen, Alles aus Ursachen herzuleiten, soweit es nur angehe, und dann  
 noch ein Wesen annehmen, das Alles zweckmässig eingerichtet habe.

- Nehme man den *nexus finalis* allein an, so wisse man doch nicht alle Zwecke, ja man könne sich Zwecke denken, die auf Chimären beruhten, und an den Ursachen gehe man dann vorbei, was ein grosser Schaden für die Untersuchung sei. Sich allein auf den *nexus finalis* berufen, sei  
5 ein Polster der faulen Philosophie. Zuerst müsse man in der Philosophie Alles aus Ursachen abzuleiten versuchen, was keine vergebliche Bemühung sein werde, wenn man sogar bisweilen dabei fehle, aber die Methode, auf solche Art zu forschen, sei der Philosophie und dem menschlichen Verstande gemäss.
- 10 Wenn KANT es auch nicht bestimmt ausspricht, so merkt man es ihm doch an, dass er hier die Zweckursachen aus den philosophischen Untersuchungen verbannt wissen will, dass er aber wiederum ohne den Zweck nicht auskommen kann.
-



**3.**

**Metaphysik L<sub>1</sub>**

**Kosmologie, Psychologie, Theologie  
nach Pölitz**





## 2) Kosmologie.

### Begriff der Welt.

Weil die Kosmologie ihre Principle nicht aus der Erfahrung, sondern aus der reinen Vernunft entlehnt; so kann sie die rationale Kosmologie heißen. Weil aber auch selbst der Gegenstand, und nicht allein die Principle ein Gegenstand der reinen Vernunft und nicht der Erfahrung ist; so heißt sie *Cosmologia transseendentalis*. Wir haben schon in der Ontologie von den Grenzbegriffen geredet, die in der Reihe der Erkenntnisse die Grenze ausmachen. — In der Relation waren diese 3 Begriffe: das Verhältniß der Substanz zum Aeeidens; der Ursache zur Wirkung, und des Ganzen zu den Theilen. — In allen diesen Erkenntnissen können wir uns ein Erstes und ein Letztes denken, wodurch / in diesen Kenntnissen eine *Completudo* oder Totalität entsteht. — In dem Verhältnisse der Substanz zum Aeeidens ist das Substantiale das, was kein Aeeidens mehr von einem andern ist. — In dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung ist die Erste Ursache der Grenzbegriff, der kein *causatum alterius* ist. — In dem dritten Verhältnisse des Ganzen zu den Theilen ist dasjenige Ganze, was kein Theil mehr von andern ist, der Grenzbegriff; und das ist der Begriff der Welt. Dieser Begriff ist ein reiner Vernunftbegriff, und ist nicht willkürlich, sondern der menschlichen Vernunft nothwendig. Unsere Vernunft hat das Bedürfniß, daß sie nicht eher befriedigt ist, bis sie in der Reihe der Dinge eine *completudinem* antrifft, oder bis sie sich eine völlige Totalität denken kann. — Die Welt ist ein *totum substantiale*; also ein Ganzes von Aeeidenzen ist keine Welt. Die Aeeidenzen werden auch nicht als Theile, nicht als *compartes* des Ganzen angesehen. Z. E. zum Menschen gehören nicht die Gedanken und die Bewegungen; sondern das sind Theile des Zustandes, aber nicht des Ganzen. Das Weltganze ist also nicht ein Ganzes von allen Zuständen, sondern von allen Substanzen.

In dem Weltganzen sehen wir auf zwei Stücke:

1) Auf die Materie, und das sind die Substanzen;

2) Auf die Form, das ist die Composition oder der *nexus plurium*.

/ Die Verbindung kann zweifach seyn, einseitig oder wechselseitig. Einseitig ist sie, wenn das Zweite vom Ersten abhängt, aber nicht das Erste vom Zweiten. Wechselseitig ist sie, wenn eins das andere determinirt. Die Substanzen machen aber nicht ein Ganzes

durch einseitige, sondern durch wechselseitige Verbindungen und Wirkungen aus, und das ist das commercium. Zum composito substantiali ist also ein commercium nöthig. Die Form des compositi substantialis beruht also auf dem commercio. — Gott und die Welt machen daher kein Ganzes aus, weil da kein commercium, keine 5 wechselseitige, sondern nur einseitige Wirkung ist; hingegen die Glieder eines Staats machen ein Ganzes aus, weil da eine wechselseitige Wirkung ist; aber die Glieder machen nicht mit dem Regenten ein Ganzes aus, weil da die Wirkung nur einseitig ist. Demnach stehen alle Substanzen in der Welt im commercio, und machen dadurch ein 10 Ganzes aus. Ein Aggregat ist noch kein Ganzes; da werden nur plura gedacht, die in keiner wechselseitigen Verbindung stehen. Der Unterschied der Welt von einem jeden andern composito ist: daß die Welt ein totum substantiale ist, quod non est pars alterius. — Die Pluralität, die keiner größern subordinirt ist, ist die omnitudo, die Allheit. 15 Jedes compositum kann als ein Ganzes betrachtet werden, z. E. ein Apfel. Die Erde ist ein Ganzes, aber auch zugleich ein Theil eines noch größern Ganzen. Die Welt ist aber auch ein absolutes Ganzes. Das 20 Weltganze ist von dem Ganzen / der Zustände unterschieden; denn in der Welt sind bei allen Veränderungen Zustände, die Welt ist aber ein 25 totum substantiale. Die Reihe der Zustände können wir uns nicht einmal ganz vorstellen, weil sie immer fortgehen; aber die Substanzen können wir uns zusammen denken, und dann ist das schon ein Ganzes. Habe ich also ein compositum, was kein Theil eines andern ist; so ist dieses die Welt. Die Substanzen werden zur Welt gerechnet, so fern sie 30 in nexu reali, und also im commercio stehen. Die Aggregation der Substanzen, in denen keine Gemeinschaft ist, macht noch keine Welt aus. Die wechselseitige Bestimmung, die Form der Welt als eines compositi, beruht auf dem commercio. Däehten wir uns Substanzen absque nexu reali und ohne ein commercium, wo jede Substanz an und 30 für sich selbst wäre, und sie keine Gemeinsehaft mit einander hätten; so wäre daselbst zwar eine multitudo, aber noch keine Welt.

Also der nexus der Substanzen, die im commercio stehen, ist die wesentliche Bedingung der Welt.

Hierbei sind zwei Fragen wohl zu unterscheiden: „Ist außer dieser 35 Welt noch eine andere Welt möglich? und ist, an statt dieser Welt, eine andere Welt möglich?“ — Wenn man fragte, ob außer einer Welt noch andere Welten möglich wären; so widerspricht sich dieses an und für sich selbst nicht. Die Einzelheit der Welt läßt sich aus dem Begriff

der Welt a priori nicht beweisen. Denn ob wir gleich sagen, die Welt ist ein compositum substantiale, wo die Substanzen in commercio stehen, so muß wohl folgen, daß diese Welt ein Ganzes ausmache, was kein Theil eines andern ist; dieses widerlegt aber nicht, daß es nicht  
 5 noch mehrere solche Ganze geben könne, in denen ein commercium anzutreffen ist. — Aus dem Begriffe Welt folgt also nicht die Unität derselben. Die Unität kann aber aus einem andern Grunde dargethan werden, welches folgender ist: Wenn alle Dinge außer Einem existiren, so daß sie alle von dem einen abhängen; so muß folgen, daß alle  
 10 existirenden Substanzen außer Einem verknüpft sind, und alle zusammen ein Ganzes ausmachen, weil sie von Einem abhängen. Es würde also aus der gemeinschaftlichen und aus einer obersten Ursache folgen, daß nur eine einzige Welt sey, welches in der Folge dargethan wird. Aus dem Begriff der Welt fließt also die  
 15 Unität derselben keineswegs.

### De progressu et regressu in infinitum.

Progressus ist die Fortsetzung der Reihe, wenn ich mich vom termino a priori entferne. Regressus ist, wenn ich mich dem termino a priori nähere. Je mehr ich in der Reihe der subordinirten Dinge fort-  
 20 gehe, je mehr bin ich in progressu. Je weiter ich aber zurückgehe; desto mehr bin ich in regressu. — Unsere Vernunft kann sich keine Vorstellung machen von der Möglichkeit der Dinge, wenn nicht eine erste Ursache angenommen wird, die kein causatum alterius ist. Die Ursache muß complet und bestimmbar seyn. Ist sie / aber causa  
 25 subalterna; so ist sie nicht complet. Wir können causam primam und subalternam haben. — Ohne causa prima ist die Reihe causarum subalternarum für die Vernunft nicht hinreichend genug bestimmt, das causatum herzuleiten. Es ist also für die Vernunft nicht begreiflich; das heißt: sie kann es nicht complet einsehen, wie das Daseyn eines  
 30 Dinges, in so fern es nur in causis subalternis gegründet ist, möglich sey. — Allein ob wir gleich den regressum in infinitum nicht einsehen können, ohne eine causam primam anzunehmen, so können wir doch auch nicht sagen, daß solches apodiktisch unmöglich sey; nur daß wir solches nicht einsehen können, ohne eine causam primam anzu-  
 35 nehmen. Ueberhaupt wenn wir fragen: ob ein regressus in infinitum möglich ist; so ist das was anders, als wenn wir fragen: ob diese Reihe keine erste Ursache habe? Infinitum ist ein mathematischer Begriff,



und bedeutet eine Menge, die größer ist, als alle Zahl, daß wir also ohne Ende zurückgehen müssen. Das bedeutet aber nicht, daß keine Ursache sey; es kann diese Reihe immer von einer Ursache abhängen. Weil diese Reihe aber größer ist, als alle Zahl, so können wir nur nicht im Zurückgehen bis auf die Ursache kommen. Die Schwierigkeit liegt 5 also in der Frage selbst. Man glaubt, den Fortgang in der Reihe der *causatorum* einzusehen; man stellt sich die Möglichkeit des *Progressus* 86 in *infinitem* vor; allein / eine solche Möglichkeit ist auch bei dem *regressus*; denn eine Menge, die größer ist, als alle Zahl, ist nicht unmöglich. — Eine unendliche Menge ist aber unmöglich. Aus der 10 Unendlichkeit in *serie causarum* läßt sich die Unendlichkeit nicht einsehen, und daraus können wir nicht auf *causam primam* schließen; sondern aus der Zufälligkeit; denn das Zufällige hat eine Ursache, die nothwendig und *complett seyn* muß, also *series causatorum* hat zum Grunde *causam primam*. — Wenn wir also fragen: ob die Welt von 15 Ewigkeit sey? so ist das nicht dieselbe Frage: ob sie keine Ursache habe, sondern ob sie nicht von Ewigkeit von einer Ursache abhängt? Also ob der *regressus* der Welt in *infinitem* sey, so daß wir, wenn wir zurückgehen, nicht auf die Ursache kommen, obgleich eine Ursache da ist. — Also wird der *regressus* in *infinitem* in *serie causarum* ohne 20 die *causa prima*, und die Unmöglichkeit, in dieser Reihe *successiv causatum causae* zu subordiniren und darin zum Ende zu kommen, verwechselt.

Nicht selten verwechselte man den Satz, daß wir in *regrediendo successiv* nicht zum Ende kommen können, mit dem andern: daß 25 nämlich die Reihe keine Ursache habe; welches aber zweierlei ist. — Wir können nicht zu Ende kommen, weil die Reihe innerlich ist; allein daraus folgt nicht, daß keine Ursache sey. Der Mensch kann ja nicht die kleinste Menge, nicht einmal fünf Striche auf einmal, sondern durch wiederholte *Actus* der Position einsehen. Er muß *unum uni* 30 87 *successive addiren*; weil diese Reihe aber unendlich ist, so kommt / er in *addendo* niemals zu Ende. Daraus folgt nicht, daß solche Reihe ohne Ursache an sich möglich ist. Intellectuell kann ich einsehen, wie Gott sich die Ewigkeit ganz concipiren könne; denn die oberste Ursache ist die *complette* Ursache der Reihe; also muß sie die Reihe ganz erken- 35 nen. Sinnlich aber, das ist, vermittelst der Zeit, kann ich solches nicht einsehen; denn das *complette* Einsehen muß durchs Zählen geschehen. Im Zählen aber komme ich niemals zu Ende. — *Causata* haben also *causam primam*; dies sagt der Verstand; also hat die Welt eine Ur-

sache; diese causa aber gehöret nicht zur Reihe, also nicht zur Welt. Diese ihr subordinirte Reihe mag nun endlich oder unendlich seyn, das ist gleich viel; so hat doch die Reihe von causatis causam primam. Wenn also die Frage aufgeworfen wird: ob die Welt einen Anfang  
 5 habe; so muß die Frage nicht so angesehen werden, als wenn man fragte: ob die Welt eine Ursache habe; denn eine Ursache muß sie ohnedem haben; sondern dieses bedeutet die Grenze der Welt a parte ante, wenn sie ihren Anfang genommen. Allein die Grenzen der Welt können wir nicht bestimmen; nicht weil wir sie zu bestimmen nicht  
 10 wissen, sondern weil sie unbestimmbar sind. Es ist eine Schwierigkeit, sich zu denken, wie eine Welt von Ewigkeit her hätte seyn können; obgleich es auch unmöglich ist, sich zu denken, wie eine Reihe, die einen Anfang genommen hat, doch unendlich seyn kann. Wir befinden uns aber in derselben Verlegenheit, wenn gefragt wird: wie Gott  
 15 habe anfangen können zu handeln.

### / Vom Schicksal und Zufall.

88

Hier sind drei Sätze zu bemerken:

- 1) omnia phaenomena in mundo non existunt per fatum;
- 2) non fiunt per casum;
- 20 3) non connectuntur per saltum.

Im Zusammenhang der Dinge giebt es zwei Stücke, die vernunftwidrig sind, und das ist:

- 1) die blinde Nothwendigkeit, und
- 2) das blinde Ungefähr.

25 Blind heißt, wenn man selbst nicht sehen kann; aber auch das, wodurch man nichts sehen kann. Blinde Nothwendigkeit ist also, vermittelt welcher wir durch den Verstand nichts sehen können. Die blinde Nothwendigkeit ist Schicksal; das blinde Ungefähr ist Zufall. Beide sind vernunftwidrige Undinge. Blinde Nothwendigkeit  
 30 bedeutet, daß sich etwas weder auf das Wesen der Sache selbst, noch auf eine andere Ursache gründe. Blindes Ungefähr ist eine Begebenheit, die zufällig ist, und zwar, daß die Zufälligkeit in aller Absicht statt finde. Es kann aber etwas in einer Absicht zufällig, und in einer andern Absicht nothwendig seyn; nur das, was in aller Absicht zufällig ist,  
 35 ist ein blindes Ungefähr. Der blinden Nothwendigkeit wird entgegengesetzt das Urwesen; dem blinden Ungefähr aber die Ursache. Beide sind vernunftwidrig, weil man sich Begebenheiten als solche denkt,

die gar nicht nach Gesetzen des Verstandes und der Vernunft ge-  
 89 schehen. — Nehme ich einen blinden / Zufall an, welches so viel als  
 schlechthin, und in aller Absicht zufällig ist; so ist das eine Ausnahme  
 aller Gesetze und aller Gründe. Nehme ich eine blinde Nothwendigkeit  
 an, ohne ursprüngliche und durch Ursache bestimmte Nothwendigkeit; 5  
 so ist diese Nothwendigkeit ein Bruch wider die Gesetze des Verstandes  
 und der Vernunft. Dadurch wird uns alles Recht genommen, zu ur-  
 theilen. Beide sind also kein Erklärungsgrund von Begebenheiten,  
 und dienen nur zum Polster der Unwissenheit, und entziehen dem Ver-  
 stande allen Gebrauch. Beiden, sowohl dem Zufalle als dem Schick- 10  
 sale, ist entgegengesetzt Natur und Freiheit. Das sind die zwei Er-  
 klärungsgründe des Verstandes, die dem blinden Ohngefähr entgegen-  
 gesetzt sind. Das Schicksal ist eine blinde Nothwendigkeit. Wider-  
 streite ich dieser blinden Nothwendigkeit; so leite ich die Begebenheit  
 aus der Freiheit her. Ist es aber eine Nothwendigkeit; so leite ich es 15  
 entweder von der absoluten Nothwendigkeit, der obersten Ursache,  
 oder aus hypothetischer Nothwendigkeit, das ist, aus Gründen der  
 Natur, her. — Die Nothwendigkeit der Natur kann aber nicht der  
 Erklärungsgrund von allem allein seyn; der erste Grund des Entste- 20  
 hens muß durch Freiheit geschehen, weil nichts einen Grund zum Ent-  
 stehen abgeben kann, als Freiheit, wovon in der Theologia rationalis  
 ein Mehreres vorkommt. — Wer alle Freiheit ausschließt und die  
 Nothwendigkeit der Natur annimmt, der behauptet das *fatum stric-*  
 90 *tum*. Wer aber die absolute Nothwendigkeit an/nimmt, daß alles  
 schlechthin nothwendig ist, der behauptet das *fatum spinozisticum*. 25

### De saltu et lege continuitatis.

Der Sprung ist der Uebergang von einem entfernten Grunde in der  
 Verbindung von vielen zur Bestimmung, ohne die *membra intermedia*  
 durchzugehen. Der Begriff vom Saltu trifft nicht bloß Begebenheiten,  
 sondern auch Dinge, und ist der Continuität entgegen. Daher müssen 30  
 wir zuerst von der Continuität reden.

Eine jede Größe, oder ein jedes Ganzes als Größe, kann als ein *quan-*  
*tum continuum* oder *discretum* betrachtet werden. Continuum ist,  
 in welchem ein Kleinstes möglich ist, wo man aber an und für sich  
 selbst nicht bestimmen kann, wie viele Theile darin sind. Continuität 35  
 ist also die absolute Unbestimmbarkeit der Menge der Theile in einem  
 Ganzen. Wo also kein Kleinstes möglich ist, da ist Continuität; z. E.



Raum und Zeit sind *quanta continua*. Es ist keine kleinste Linie  
 möglich; denn die *Puncte* sind Grenzen der Linie. Zwischen zwei  
 Grenzen aber muß immer eine Linie seyn; zwei *Puncte* können also  
 nicht unmittelbar an einander seyn, sondern es ist immer Raum  
 5 zwischen ihnen. So ist es auch mit der Zeit; zwischen zwei Augen-  
 blicken ist eine Zeit, so wie zwischen zwei *Puncten* eine Linie ist. Alle  
 Augenblicke sind Stellen in der Zeit, so wie *Puncte* Stellen im Raume.  
 Alle Theile zwischen den *Puncten* sind selber Raum, und alle Theile  
 zwischen den Augen/blicken sind selber Theile der Zeit. Demnach 91  
 10 kann der Uebergang aus einem *Puncte* in den andern nicht plötzlich,  
 sondern *continuirlich* geschehen; das heißt: wenn ein Körper aus  
 einem *Puncte* in den andern übergeht; so muß er durch die unend-  
 lichen vielen Zwischenräume durchgehen, er muß alle Zwischenörter,  
 die zwischen dem einen *Puncte* in der Linie und zwischen dem andern  
 15 liegen, durchgehen. Könnte etwas aus einem Orte in den andern  
 übergehen, ohne alle Zwischenörter durchzulaufen, so wäre dieses  
*mutatio loci per saltum*. Allein kein Ding kommt aus einem Orte in  
 den andern unmittelbar, als durch alle Zwischenörter; es muß alle  
 die unendlich vielen Theile des Raumes durchgehen. Ferner kein Ding  
 20 kommt aus einem Zustande in den andern unmittelbar, i. e. *per saltum*,  
 sondern der Uebergang aus einem Zustande in den andern geschieht  
 so, daß die Dinge durch alle Zwischenzustände gehen müssen; also  
 kann man *generaliter* sagen: Alle *mutatio* ist *continua*. Jeder Zustand  
 hat zwei *terminos*: *a quo* und *ad quem*. Jeder von diesen Zuständen ist  
 25 in einem besonderen Augenblicke unterschieden. Bei jedem Ueber-  
 gange ist das Ding in zwei von einander unterschiedenen Augen-  
 blicken. Der Augenblick, in welchem das Ding in dem einen Zustande  
 ist, ist unterschieden von dem Augenblick, in welchem das Ding in den  
 andern Zustand kommt. Zwischen zwei Augenblicken ist aber eine  
 30 Zeit, so wie zwischen zwei *Puncten* ein Raum. Also geschieht der  
 Uebergang in der Zeit; denn in den Augenblicken, in welchen er sich  
 von A nach B bewegt, ist eine Zeit, in welcher er / weder in A noch in 92  
 B ist. In dieser Zeit ist er aber in der *Mutation*, in dem Uebergange.  
 Also geht ein Ding aus einem Zustande in den andern niemals un-  
 35 mittelbar, sondern durch alle Zwischenzustände, und dadurch ist die  
 Veränderung des Zustandes eines Dinges möglich. Die Unterschiede  
 der Zustände haben alle eine Größe, und in dieser Größe ist die *Con-*  
*tinuität*. Die Ursache vom Gesetze der *Continuität* ist die Zeit. Dieses  
 Gesetz der *Continuität* ist keine metaphysische Grille, sondern ein



Gesetz, das durch die ganze Natur verbreitet ist. Z. E. das Gemüth kommt aus den dunklen in die klaren Vorstellungen nicht unmittelbar, sondern durch alle Zwischenvorstellungen, die klärer sind, als die erstern. Dieses Gesetz der Continuität ist ein Satz, den Leibnitz zuerst proponirte, den aber bis dato noch Wenige begriffen haben. 5 Um ihn also faßlich zu machen, so wollen wir ihn von einer andern Seite erwägen, und dann diese Fälle darauf anwenden. Jede Erscheinung ist, als Vorstellung im Gemüthe, unter der Form des innern Sinnes, das ist die Zeit. Jede Vorstellung ist so beschaffen, daß das Gemüth sie in der Zeit durchgeht; das heißt, das Gemüth exponirt 10 die Erscheinung; also jede Vorstellung ist exponibel. Z. E. wenn das Gemüth eine Vorstellung von der Linie hat; so geht es alle Theile der Linie durch, und exponirt die Erscheinung. Den Körper stellen wir uns nicht anders vor, als durch das Durchgehen aller Theile desselben, und das ist die Exposition der Erscheinung. Wir können uns also des 15 93 Gegenstandes nicht anders bewußt seyn, als durch das / Exponiren des Gegenstandes. Die Ursache ist, weil alle unsere gegebene Vorstellungen in der Zeit geschehen. Alle Gegenstände der Sinne sind exponibel in unserer Vorstellungskraft; das heißt: wir können in der Zeit nach und nach unser Gemüth bestimmen; das nennt man auch das 20 Durchgehen der Erscheinung, wo man successive von einem Theile zum andern geht. Hieraus folgt, daß keine Erscheinung und kein Theil einer gegebenen Erscheinung ist, der nicht ins Unendliche könnte getheilt werden; also giebt es nichts Einfaches in der Erscheinung, weder in der folgenden Erscheinung, noch wo das Mannich- 25 faltige der Erscheinung ist; denn das Gegenwärtige kann nur in so fern gesetzt werden, wenn das Gemüth es durchgeht und die Erscheinung exponirt.

Nun soll gezeigt werden, daß aus diesem Grunde alle Erscheinung gar nicht aus einfachen Theilen besteht. Alle Erscheinung steht also 30 Vorstellung in der Zeit und wird exponirt. Ein Theil der ganzen Erscheinung wird exponirt in einem Theile der ganzen Zeit. Jeder Theil der Erscheinung liegt also in einem Theile der Zeit. Nun ist aber kein Theil der Zeit ein Augenblick, sondern ein Theil der Zeit ist selber eine Zeit; ein Augenblick ist nur die Grenze der Zeit, also kommt jedem 35 Theile der Erscheinung ein Theil der Zeit zu; demnach ist kein Theil der Erscheinung, der nicht in der Zeit ist. Da nun die Zeit ins Unendliche theilbar ist; so ist auch kein Theil der Erscheinung, der nicht ins Unendliche theilbar wäre; denn jeder Theil der Erscheinung ist zwi-

schen zwei Grenzen der Zeit, zwischen welchen er durch/geht. Das 94  
 Durchgehen eines Theils der Erscheinung kann nicht in einem Augen-  
 blicke geschehen; was aber zwischen zwei Grenzen eingeschlossen ist,  
 hat selbst Theile; denn zwischen zwei Augenblicken ist immer eine  
 5 Zeit. Daher kann jeder Theil der Erscheinung wieder exponirt werden;  
 es giebt also keine einfache Erscheinung. Wäre eine einfache Er-  
 scheinung, so müßte sie doch ein Theil eines Ganzen seyn. Diese Reihe  
 von Erscheinungen hat aber eine Zeit, also hat jeder Theil der Er-  
 scheinung auch einen Theil der Zeit. Nun ist aber kein Theil der Zeit  
 10 einfach; also ist auch kein Theil der Erscheinung einfach. — Nun ist  
 kein Uebergang aus einem Orte in den andern, aus einem Zustande in  
 den andern anders möglich, als durch unendlich viele Zwischenörter  
 und Zwischenzustände, davon unterschiedene kleiner sind, als die  
 Unterchiede des ersten und letzten. Also sind zwei Oerter nicht un-  
 15 mittelbar an einander, sondern es befinden sich zwischen ihnen unend-  
 lich viele Zwischenörter. Demnach kann sich kein Körper unmittelbar  
 verändern, sondern er muß alle unendliche Zwischenveränderungen  
 durchgehen. Es giebt keinen unmittelbar auf einen anderen folgenden  
 Zustand. Denn wenn ein Körper aus dem einen Zustande in den andern  
 20 übergeht; so muß ein Augenblick seyn, in welchem er aus dem vorher-  
 gehenden Zustande geht, und ein Augenblick, in welchem er in den  
 folgenden Zustand kommt. Zwischen diesen zwei Augenblicken ist eine  
 Zeit, in der er weder in dem einen, noch in dem andern Zustande ist;  
 also in einem Zwischenzustande, der ein Grund ist, warum er in den  
 25 / folgenden Zustand übergeht. So wie dieses von den Veränderungen 95  
 gesagt ist, daß sie continuirlich sind; so ist es auch mit der Geschwin-  
 digkeit. Kein Körper bewegt sich unmittelbar gleich geschwind, son-  
 dern er muß unendlich viele Grade der Geschwindigkeit durchgehen,  
 die immer größer sind, und immer der bestimmten Geschwindigkeit  
 30 näher kommen.

Dies ist das erste Gesetz der Natur, dessen Nothwendigkeit a priori  
 eingesehen werden kann. Auf diesem Gesetze beruht ferner: kein  
 Körper kann unmittelbar aus der Ruhe in die Bewegung kommen,  
 und aus der Bewegung wieder in die Ruhe, ohne daß er die unendlich  
 35 kleinen Grade der Bewegung und der Ruhe durchgeht. Ferner: kein  
 Körper verändert unmittelbar seine Richtung, ohne eine Zwischen-  
 ruhe, z. E. in einem Triangel. Ein Punet bewegt sich nicht unmittel-  
 bar aus einer Richtung in die andere, ohne eine Zwischenruhe. Die  
 Gegenwart in einem Orte eine Zeit hindurch ist Ruhe. Diejenige Be-

wegung ist aber unterbrochen, zwischen deren Theilen eine Ruhe ist, also verändert ein Körper nicht unmittelbar seine Richtung, als nur durch eine Zwischenruhe. Soll aber seine Richtung ohne Zwischenruhe verändert werden; so muß er seine Richtung continuirlich verändern, und dieses geschieht in einer krummen Linie, aber nicht in einem 5 Winkel. Er geht continuirlich durch unendlich kleine Grade der Abweichung von der ersten Richtung zu der andern. — Ferner merket man in der Physik: kein Lichtstrahl verändert seine Richtung plötzlich 96 (welches Newton dargethan), sondern / continuirlich. Der Lichtstrahl, der auf einen Spiegel fällt, bricht sich unter einem spitzen 10 Winkel, ist aber einige Zeit hindurch im Spiegel; und dann gilt von ihm dasselbe, was vorher vom Körper in der Bewegung des Triangels ist gesagt worden. Also ruhet er im Spiegel; er würde aber ewig ruhen, wenn ihm nicht eine neue Kraft eine neue Richtung gäbe. — Demnach hat eine jede Erscheinung eine Größe; folglich ist nichts Einfaches. 15 Kein Theil der Erscheinung, weder des innern noch äußern Sinnes, weder in der Reihe noch im Aggregat, ist einfach. Alle Erscheinungen sind also in der Zeit exponibel. Jedem Theile der Erscheinung kommt in der Exposition ein Theil der Zeit zu, wie der ganzen Erscheinung eine ganze Zeit zukommt; denn jeder Theil der Zeit ist selbst eine Zeit, 20 und jeder Theil des Raums ist selbst ein Raum. Es ist im Raume und in der Zeit kein Theil einfach. Es ist zwar etwas Einfaches, das ist, ein Punct im Raume, und ein Augenblick in der Zeit; das sind aber keine Theile des Raumes und der Zeit; denn sonst könnte man sie eher denken, als Raum und Zeit. Jetzt denke ich aber den Augenblick in der 25 Zeit, und den Punct im Raume; sie sind also Bestimmungen und nicht Theile. Da nun nichts Einfaches in der Zeit ist, und jeder Erscheinung eine Zeit zukommt, so ist auch nichts Einfaches in der Erscheinung. Weil nun auch nichts Einfaches im Raume ist; so ist jeder Körper und jede Materie ins Unendliche theilbar; denn jeder Theil des Körpers 30 steht zwischen zwei Grenzen des Raums, nimmt also immer einen Raum 97 ein. Dasjenige aber, was ins / Unendliche theilbar ist, ist ein quantum continuum; jede Erscheinung ist also ein quantum continuum.

Aber Substanzen sind doch einfach? Freilich! Wenn ich aber Körper sehe, so sehe ich keine Substanzen, sondern Erscheinungen. Ich kann 35 auch gar nicht die Substanzen vernehmen; denn kein Wesen, als der Schöpfer allein, kann die Substanzen eines andern Dinges vernehmen. Also was im Raum und in der Zeit ist, ist ins Unendliche theilbar; es ist kein Theil der kleinste, weder im Raume, noch in der Zeit. Das Gesetz



der Continuität beruhet also auf der Continuität des Raumes und der Zeit. Daß diese aber *quanta continua* sind, wird daraus bewiesen, weil der Punct im Raume und der Augenblick in der Zeit keine Theile, sondern Grenzen des Raumes und der Zeit sind. Obgleich alle Erfahrungen durch die Sinne geschehen; so können wir doch durch den Verstand die Erscheinungen anticipiren, und die Bedingungen der Gegenstände a priori einschen. *Continuitas formarum* bestehet darin, daß zwischen einem Begriffe in *genere et specie*, und auch zwischen einer specie und der andern unendlich viele Zwischenspecies sind, deren Unterschiede immer kleiner sind. Z. E. zwischen einem Gelehrten und einem Menschen von gesundem Verstande giebt's unendlich viele Grade der Gelehrsamkeit, die einem Gelehrten immer näher kommen. Das ist die Continuität der Arten im logischen Verstande. Der physische Satz der Continuität der *formarum* ist von dem logischen sehr unterschieden. Der physische hat zwar einen großen Glanz / in der Vernunft, aber nicht in der Ausführung. Ich finde zwar einen Uebergang aus dem Mineralreiche in's Pflanzenreich, welcher schon ein Anfang des Lebens ist; ferner aus dem Pflanzenreiche in's Thierreich, wo auch verschiedene kleine Grade des Lebens sind; das höchste Leben ist aber die Freiheit, die ich bei dem Menschen finde. Gehe ich noch weiter; so bin ich schon unter denkenden Wesen in der idealen Welt. Nun fragt es sich, ob diese sich determinirt, oder ob die Reihe fortgeht. Sagt man: Gott schließt die Reihe; so sagt Voltaire recht: Gott gehört nicht zur Reihe, sondern er hält die Reihe; er ist seiner Natur nach von der Reihe ganz unterschieden, und wenn die Reihe ins Unendliche könnte fortgesetzt werden, so könnte man doch nicht auf solche Wesen kommen, die Gott die nächsten wären, und von diesen sogleich auf Gott. Voltaire sagt: die Menschen mögen sich gern solche Reihe vorstellen; z. E. vom Papste bis auf den Kapuziner. Allein dieses wäre doch kein *quantum continuum*, sondern *discretum*, dessen Theile im Raume bestimmbar sind. Es muß doch, wenn die Geschöpfe existiren, zwischen einem und dem andern Geschöpfe ein Raum seyn, in welchem keine unendlichen Grade von Zwischengeschöpfen sind; also ist das physische Gesetz der Continuität nur *comparativ*.

#### Von den Theilen des Universums.

Es ist sehr gut, den Dogmatiker in Bewegung zu bringen, daß er nicht glaubt: er sey sicher und seiner / Sache gewiß. Es ist daher eine



gewisse Art skeptischer Methode nöthig, um Zweifel zu bilden, um die Wahrheit besser einzusehen und zu erfinden. Welches sind nun jene Zweifel? Das Erste, was ganz gewiß ist, ist das: daß ich bin; ich fühle mich selbst, ich weiß gewiß, daß ich bin; aber mit eben solcher Gewißheit weiß ich nicht, daß andere Wesen außer mir sind. Ich sehe 5 zwar Erscheinungen (Phänomena); ich bin aber nicht gewiß, daß diesen Erscheinungen dasselbe zum Grunde lieget; denn in den Träumen habe ich auch Vorstellungen und Erscheinungen, und wären die Träume nur ordentlich, daß man da allemal anfangen zu träumen, wo man aufgehört hat; so könnte man immer behaupten, man sey in der 10 andern Welt. Also kann ich auch hier nicht wissen, was der Erscheinung zum Grunde liegt. — Der da behauptet, daß außer ihm kein Wesen existire, ist ein Egoist. Man kann keinen Egoisten durch Demonstration widerlegen, und zwar deswegen, weil von denselben Causatis sich nicht auf die Ursache schließen läßt. Diese Erscheinun- 15 gen können ja viele andere Ursachen zum Grunde haben, die eben solche Wirkungen hervorbringen. Die Möglichkeit zweier Ursachen derselben Wirkung also macht, daß man es den Egoisten nicht apodiktisch beweisen kann.

Daß Erscheinungen sind, ist gewiß; daß wir aber nicht wissen 20 können, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, kommt daher, weil unsere Anschauungen nicht intellectuelle, sondern sensuelle sind. Wir wissen von den Dingen nichts weiter, als nur die 100 Art, wie wir von ihnen afficirt werden; aber / nicht, was in den Dingen ist. — Derjenige, der sich vorstellt, daß die Körper 25 keine Realität haben, sondern nur Erscheinungen sind, daß es keine wahren Gegenstände der Sinne gebe, bei welchen wirkliche Wesen zum Grunde liegen, der also bloß Geister, und keine dem Körper zum Grunde liegende Substanzen annimmt, der ist ein Idealist.

Der Egoismus und der Idealismus kann in der Philosophie zweifach 30 genommen werden: problematisch und dogmatisch. Problematisch ist es nur ein skeptischer Versuch zur Prüfung der Stärke der Gewißheit, und zwar des Egoismus vom Daseyn anderer Wesen, und des Idealismus vom Daseyn körperlicher Wesen außer uns. Es ist ein skeptischer Versuch der Zuverlässigkeit meiner Sinne. Die Zuver- 35 lässigkeit des innern Sinnes ist gewiß. Ich bin, das fühle ich und schaue mich unmittelbar an. Dieser Satz hat also eine Zuverlässigkeit der Erfahrung. Daß aber etwas außer mir sey, davon können die Sinne keine Zuverlässigkeit geben; denn die Erscheinungen können ja ein

Spiel meiner Einbildungskraft seyn. — Ferner so können die Sinne auch keine Zuverlässigkeit geben wider den Idealismus; denn die Körper könnten ja nur die Art der Erscheinung seyn, wie wir von ihnen afficirt werden. Daß Körper sind, wird daraus, weil ich sehe, 5 noch nicht bewiesen; denn solche Erscheinung kann auch immer ohne die Dinge statt finden; so wie z. E. die Farbe, die Wärme, der Regenbogen keine Eigenschaften der Körper sind, sondern nur die Art wie wir von den / Gegenständen afficirt werden. Die Sinne beweisen 101 nur die Art der Rührung von den Erscheinungen in mir. Es ist 10 also der Egoismus und Idealismus ein skeptischer Versuch, wo man nicht die Dinge läugnet, sondern den Sinnen ihre Zuverlässigkeit nimmt. Daß die Sinne keinen Beweis geben können (welches in der Philosophie sehr gut ist), dienet, die Untersuchungen zu unterscheiden. Der Verstand kann zwar zu der Zuverlässigkeit der 15 Sinne etwas hinzuthun; denn wenn Dinge verändert werden, so muß in ihnen ein Grund der Veränderung seyn. Also bleibt der Egoismus und Idealismus in der Philosophie problematisch.

Der dogmatische Egoismus ist aber ein versteckter Spinozismus. Spinoza sagt: Es ist nur Ein Wesen, und alle übrigen sind Modi- 20 ficationen des einen Wesens. Der dogmatische Idealismus ist mystisch, und kann heißen der platonische Idealismus. Ich selbst schaue mich an, die Körper aber nur so, wie sie mich afficiren. Diese Art lehrt mich aber nicht die Eigenschaften der Dinge, z. E. Wachs ans Feuer gehalten schmilzt, und Thon trocknet. Der Unterschied liegt 25 also hier in den Körpern, wie sie afficirt werden. Die Körper sind aber pure Erscheinungen, denen etwas zu Grunde liegen muß. So viel habe ich richtig philosophirt. Wenn ich aber in den Bestimmungen weiter gehen will; so verfalle ich in den mystischen Idealismus. Behaupte ich denkende Wesen, von denen ich intellectuelle An- 30 schauung habe; so ist das / mystisch. Die Anschauung ist aber 102 nur sensuell; denn nur die Sinne schauen an; allein der Verstand schaut nicht an, sondern reflectirt. Es muß der dogmatische Egoismus und Idealismus aus der Philosophie verbannt werden, weil er keinen Nutzen hat. Leibnitz war dem platonischen Idealismus zuge- 35 than. Er sagt: Die Welt ist ein Aggregat von Monaden, und ihre wesentliche Kraft ist die vis repraesentativa. Ich kann mir in den Substanzen keine andere Kraft als wesentlich vorstellen, als die denkende Kraft; alles übrige sind nur Modificationen. Die Vorstellung ist also das Einzige, was ich als ein Accidens absolut an den Substanzen erkennen

kann. Demnach sagt also Leibnitz: Alle Substanzen sind Monaden oder einfache Theile, die *vim repraesentativam* haben, und unter allen Phänomenis erscheinen. Allein eben ist schon gesagt: Alle Erscheinung ist continuirlich, und kein Theil der Erscheinung ist einfach; also bestehen Körper nicht aus einfachen Theilen oder Monaden. Die Com- 5  
posita substantialia bestehen aber aus einfachen Theilen, wenn sie durch den Verstand gedacht werden. Ob aber alle substantalia *vim repraesentativam* haben, kann hier nicht ausgemacht werden. Es ist also der Satz, der uns zum *Mundo mystico* und *intelligibili* führt, aus der Philosophie verbannt worden. 10

Nun kommen wir auf transcendente Begriffe der Körper, und das ist die Undurchdringlichkeit und Ausdehnung. Undurchdringlichkeit bedeutet den Widerstand des Ausgedehnten im Raume, 103  
sofern es unmöglich ist, den Raum des Gegenstandes einzunehmen, als nur durch Vernichtung des Gegenstandes, was also einen Raum 15  
erfüllen kann, und widersteht, daß es unmöglich ist, seine Gegenwart im Raume aufzuhalten.

Vom mathematischen Punkte ist schon oben geredet worden. Die Materie besteht nicht aus einfachen Theilen, also nicht aus Puneten. *Puncta physica* sind eine *contradictio*; es soll Erscheinung bedeuten, 20  
die einfach und unmittelbar ist. Alle Punete sind mathematisch; sie sind nicht Theile, sondern Bestimmungen.

Der Ort jedes Dinges ist ein Punet. Will ich den Ort eines Dinges wissen, z. E. des Mondes, so muß ich denselben bis ins Centrum suchen, und da kann kein Sandkorn der Ort seyn; denn sonst könnte 25  
man fragen, auf welcher Seite des Sandkorns ist der Ort? sondern der Ort ist ein Punet. Also der Raum besteht nicht aus Puneten, viel weniger die Materie aus einfachen Theilen.

### Von der Genesis der Körper.

Das Wesentliche im Begriffe der Welt macht die Verknüpfung der 30  
Substanzen aus. Die wechselseitige Wirkung macht die Form der Welt aus. *Reactio* ist die Rückwirkung. Im Ganzen ist Wechselwirkung, und da ist eine Substanz *agens*; und so muß bei jedem Ganzen eine Wechselwirkung seyn. Nicht eine jede Rückwirkung ist eine Gegenwirkung. Gegenwirkung ist *resistentia*; aber nicht jede *reactio* 35  
104 ist *resistens*. Ob/gleich dieses ein guter physikalischer Satz ist, und es sehr gut ist, sich in solche Betrachtungen einzulassen, so gehört er



doeh nicht in die transeendentale Kosmologie. — Die partes constitutivae des Universums als absolute erste Theile sind einfaeh Theile oder Substanzen. — Wir können keine absolute erste Theile, sowohl in der Materie, als auch in der materiellen Welt annehmen. Ein Ganzes  
 5 der Materie hat keine partes constitutivas absolute primas. Die ersten einfaehen Theile nennt man Elemente; die Materie hat also keine Elemente. Wir nennen zwar in der Materie in Ansehung der Theilung etwas vergleichungsweise ein Element; es ist dieses aber selbst noeh eine wirkliche Materie; nur kann sie nicht weiter ausgedehnt werden;  
 10 und das sind physische Elemente, die selbst Materie sind; aber metaphysische Elemente sind einfaeh. Die Materie ist nur dadurch möglich, daß sie den Raum erfüllt; also jeder Theil derselben muß einen Raum erfüllen, weil er zwischen zwei Grenzen ist; und also besteht die Materie nicht aus einfaehen Theilen. Materie ist auch keine Substanz,  
 15 sondern nur ein Phänomenon der Substanz. Das Bleibende in der Erseheinung, was dem Manniehfaltigen im Körper zum Grundeliegt nennen wir Substanz. Weil wir nun in den Körpern Substanzen finden, die wir nur per analogiam Substanzen nennen; so können wir nicht schließen, daß die Materie aus einfaehen Theilen bestehe, weil sie  
 20 nicht als Substanz, sondern nur als Phänomenon betraachtet wird. Ich erkenne keine andere Substanz und habe auch keinen andern Begriff von der Substanz / als durch die Anschauung. Also können in der 105 Materie keine metaphysischen Elemente angenommen werden, sondern physische, die vergleichungsweise Elemente heißen, weil sie nicht mehr  
 25 können getheilt werden. Die physischen Elemente können zweifaeh seyn: als Elemente der Speeies nach, und als Elemente der Einheit nach. So ist der geistige Theil des Biers ein Element der Speeies nach, indem er aus vielen Arten zusammengesetzt ist; aber Wasser läßt sich nicht in verschiedene Materie von verschiedener speeies scheiden.  
 30 Scheiden nennt man, wenn speeies von einander getrennt werden; theilen ist aber, wenn man etwas, der Materie nach, in verschiedene Theile trennt. — Atom ist ein soleher Theil der Materie, der durch keine Kraft der Natur kann getheilt werden. Solehe Atomen haben Viele angenommen; unter den Neuern war Cartesius dieser Meinung  
 35 zugethan. Er sagte, wenn diese Urkörper, oder Bestandtheile jeder Materie, noeh immer könnten getheilt werden, so würde keine speeies beharrlich bleiben; dann könnte aus Wasser Asehe werden. Da nun aber jede speeies aus besondern Theilen bestehe; so müssen gewisse Ur-Theile seyn.



Die Erklärungsart der Körper beruht auf den Eigenschaften des Raums, der Zeit und der Bewegung. Die allgemeinen Eigenschaften der Körper sind: Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Gestalt. Diese allgemeinen Eigenschaften der Körper sind der Grund aller physischen Erklärung des Körpers. Wenn etwas aus diesen allgemeinen 5  
 106 Eigenschaften der Körper, vermittelt / einer mitgetheilten Bewegung erklärt wird; so ist das die mechanische Erklärungsart. Wenn aber etwas durch die Kräfte der Natur, die wir nicht einsehen, die uns aber die Erfahrung lehrt, erklärt wird; so ist dieses eine physische oder dynamische Erklärungsart; z. E. die Citronensäure löst den Krebs- 10  
 stein auf. Wenn ich dies durch mitgetheilte Atome erkläre, so ist es mechanisch. — Newton war der erste, der die mechanische Erklärungsart aufhob, und durch physische Kräfte zu erklären suchte. Er gab der Materie eine Kraft der Anziehung, die ihr wesentlich und ursprünglich zum Grunde liegt, die aber gar nicht von der Gestalt der 15  
 Materie dependirt. — Die mechanische Erklärungsart muß aber doch immer erst vorhergehen; man muß zuerst mechanisch probiren, und die Mittheilung der Bewegung ohne eine angenommene Kraft zu erklären suchen.

Man muß keine Grundkraft eher annehmen, bis es nicht anders 20  
 möglich ist. Die Annahme besonderer Grundkräfte der Phänomena ist Desperation in der Philosophie.

Das nennt man *qualitatem occultam*, wenn man eine ursprüngliche Kraft annimmt, ohne einen Begriff von derselben zu haben; z. E. wenn man vor Alters fragte: Warum folgt das Wasser in der Plümpe 25  
 dem Eimer, den man in die Höhe zieht? so sagte man: die Materie habe einen Abscheu vor dem leeren Raum. Das nannten sie: *horror vacui*. Sie legten also der Materie eine Begierde bei; und auf diese Art wird  
 107 oft die Vernunft mit einem Worte abgespeiset, welches / sie an statt des Grundes annehmen muß. Ehe ich das thue, so suche ich lieber 30  
 mechanisch zu erklären. Die es physisch erklären, nehmen Grundkräfte an; die es mechanisch erklären, nehmen eine allererste Bewegung und Grundgestalt der Grundmaterie an, und das that Epicur. Er stellte sich vor, daß diese Atomen in einer Bewegung sind, die alle nach unten fallen, und in alle Ewigkeit immer nach unten fal- 35  
 len würden, wenn sie nicht zusammengestoßen wären. Damit aber dieses geschehe, so nahm er solche Atomen an, die den Anfang des Zusammenstoßens machten; wie dies aber zuginge, das wußte er nicht. Da diese nun sich zusammen zu stoßen angefangen, so fielen auch

zugleich alle Atomen zusammen, bis Gestalten, Thiere, Menschen und alles heraus kam. Dieses ist der Ursprung der Körper. Die es mechanisch erklärten, nahmen die Bewegung oder die Theile zum Grunde. Die beste Erklärungsart aller Phänomene der Körper ist die physisch-mechanische. Dieser ist entgegengesetzt die pneumatische, die man ohne Noth in der Körperwelt nicht gebrauchen muß.

### Von der Natur der Körper.

Der erste innere Grund dessen, was zur Wirklichkeit des Dinges gehöret, ist Natur, was aber zur Möglichkeit und zum Begriff des Dinges gehört, ist Wesen. Ein Triangel hat keine Natur; denn es ist keine Wirklichkeit, sondern nur Gestalt; also ist in der ganzen Geometrie keine Natur. So würden zum göttlichen Wesen / oder Begriffe 108 gehören, wodurch Gott sich von allem unterscheidet, z. E. die Nothwendigkeit seiner Natur, die Unveränderlichkeit, die Impassibilität. — 15 Das Wesen des Körpers ist das, was zu seinem Begriff gehöret; Natur aber, wodurch alle Phänomene können erklärt werden. Das Allgemeine der Natur der Körper, was das Principle aller Phänomene enthält, ist sehr wenig, nämlich die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Gestalt. Also kommt in die Natur des Körpers noch mehr, 20 als was aus dem Begriffe kann abgeleitet werden, indem solches hier nicht so gut, wie in der Physik, kann angebracht werden.

### Von der Vollkommenheit der Welt.

Vom mundo optimo kann noch nicht hier geredet werden; denn wir haben noch keinen Begriff von Zwecken; aber von der metaphysischen Vollkommenheit kann wohl gehandelt werden. Die metaphysische Vollkommenheit bestehet in der Realität. — Die Realität oder die Dingheit ist, daß etwas als ein Ding vollkommen sey. Ein reales Ding ist etwas Positives, wo auch Negationen sind. Die metaphysische Vollkommenheit besteht also im Grade der Realität. Die vollkommenste Welt ist also im metaphysischen Verstande diejenige, 30 die den höchsten Grad der Realität hat, der einer Welt nur zukommen kann, der höchste, der für eine Welt nur möglich ist. Denken wir uns alle Realitäten, die der Welt nur zukommen können; so haben wir den / mundum perfectissimum oder realissimum; aber mundus realissimus 35 alissimus ist noch nicht ens realissimum. — Die Welt ist ein Ganzes von Substanzen, die in wechselseitiger Verbindung sind, und dadurch

eine Einheit, ein Ganzes ausmachen; ein Ganzes von zufälligen Substanzen, indem sie sich wechselseitig determiniren, daß also eine die andere limitirt. Demnach ist die allervollkommenste Welt doch nur ein Ganzes von zufälligen Substanzen; — die vollkommenste Welt ist also nur ein Ganzes, was mehr Vollkommenheit hat, als jedes andere 5 Ding haben kann.

### Vom commercio der Substanzen.

Das Urwesen der Welt steht mit den Dingen der Welt zwar in Verknüpfung, aber nicht in Vereinigung, als zu einem Ganzen gehörig, sondern es steht nur in Verbindung der Ableitung; demnach gehöret 10 das Wesen der Welt nicht zu der Welt als zu einem Ganzen, indem in einem Ganzen eine wechselseitige Determination, das Urwesen aber indeterminabel ist. — In jedem Ganzen ist aber eine Verknüpfung und ein Zusammenhang. Die Substanzen der Welt stehen also in nexu mutuo passivo, und dies ist das commercium, wo der Zustand des 15 einen von dem Zustande des andern abhängt, wo eines das andere bestimmt und wieder von ihm bestimmt wird. Zwischen Gott und der Welt ist aber nicht ein solches commercium; denn Gott empfängt nichts wieder von der Welt.

110 / Wie ist aber ein commercium in einem Ganzen überhaupt möglich? welche Frage mit der erstern einerlei ist; denn das ist noch nicht eine Welt, wo ein Aggregat von Substanzen ist, sondern das commercium der Substanzen macht erst eine Welt aus. Das bloße Daseyn der Substanzen aber macht noch kein commercium aus, sondern zu dem Daseyn der Substanzen muß auch ein anderer Grund hinzukommen, 25 wodurch ein commercium entsteht. — Posito: Alle Substanzen wären nothwendig, so würden sie in keinem commercio stehen; denn jede würde an und für sich selbst so existiren, als wenn keine andere da wäre. Ihr Daseyn wäre von dem Daseyn anderer ganz unabhängig, und dann ständen sie in keinem commercio; demnach können absolut- 30 nothwendige Substanzen in keinem commercio stehen. Posito: Es wären zwei Götter, von denen jeder eine Welt schuf; so würde die Welt des einen mit der Welt des andern in keinem commercio stehen können, sondern jede müßte für sich selbst bestehen. Es wäre keine Beziehung und kein Verhältniß möglich; aus diesem Grunde können auch 35 nicht zwei Götter seyn. Man könnte aber sagen: Wir stellen uns alle Dinge im Raume vor; und dann müssen die Dinge schon dadurch, daß sie in einem Raume sind, doch mit einander in commercio stehen.

Allein im Raume existiren, ist nicht bloß existiren; sondern im Raum existiren bedeutet schon: in Gemeinschaft seyn; denn der Raum ist ein Phänomenon der allgemeinen Verknüpfung der Welt; und von / dieser Verknüpfung durch den Raum wollen wir eben den Grund 111  
 5 haben. —

Das commercium kann seyn, entweder:

- 1) originarium, oder
- 2) derivativum. —

Originarium ist es, wenn es sich schon auf das Daseyn der Sub-  
 10 stanzen gründet. Nun ist schon gezeigt, daß bloß aus dem Daseyn kein commercium entstehen kann. Diesen Zusammenhang der Substanzen ohne allen Grund zu behaupten, bloß weil sie da sind, ist das, was die Wolffsche Philosophie im groben Verstande influxum physicum nannte, den man besser caecum nennen könnte. — Der Raum würde  
 15 uns freilich auslachen, wenn wir ihn so was fragen sollten; er würde sagen: das ist schon so, das muß schon so seyn, aber an sich ist es nicht nothwendig. Demnach findet das commercium originarium nicht statt.

Commercium derivativum ist, wenn außer dem Daseyn der Sub-  
 20 stanzen noch ein dritter Grund nöthig ist. Commercium derivativum kann zweifach seyn: per influxum physicum et hyperphysicum. Den influxum physicum müssen wir aber hier vom influxu physico originario in sensu crassiori unterscheiden. Dieses ist der influxus derivativus, der sich auf die Gesetze der Natur beziehet; er mag sich ü-  
 25 rigens gründen, worauf er wolle. Influxus hyperphysicus aber ist nach den Gesetzen, die durch ein anderes Wesen gesetzt sind. — Man könnte hier fragen: unter welchen Bedingungen würden die Substanzen originarie aufeinander / einfließen? Da ein originarischer Einfluß 112  
 der Substanzen ohne Vermittelung einer dritten geschieht, so kann  
 30 keine Substanz in die andere originarie einfließen, als in die, von denen sie selbst eine Ursache ist; z. E. der Einfluß Gottes in die Welt, der Einfluß des Schöpfers in die Geschöpfe ist also nur allein originarie möglich. Allein der Einfluß der Substanzen, von denen kein anderes Wesen die Ursache ist, kann nicht unter einander originarie statt  
 35 finden. Demnach können Substanzen, wofern sie nicht von einander abhängen, nicht unter einander originarie einfließen, sondern vermittelst einer dritten Substanz, von der sie alle hervorgebracht sind; denn alsdann gründen sich ihre principia alle auf ein principium.



Wo nur ein commercium ist; da ist nicht nur ein Einfluß, sondern auch ein wechselseitiger Einfluß; alsdann kann nicht eine Substanz in die andere originarie einfließen, indem sie nicht wechselseitig eine der Urheber von der andern seyn kann, welches ungereimt ist. Da nun in jeder Welt ein commercium ist, so muß dieses commercium ein 5 derivativum seyn. Das commercium der Substanzen beruht also darauf, daß sie alle da sind durch eine; und deßwegen hat das Mannichfaltige der Substanzen eine Einheit, und dadurch maehen sie ein Ganzes.

Alle nothwendigen Wesen sind isolirt (nicht im Raume, daß jede 10 einen verschiedenen Raum einnimmt; denn der Raum verknüpft schon), sondern an sich selbst. Das commercium ist also nicht durch 113 den Raum, / sondern nur dadurch möglich, daß sie alle durch Einen sind und von Einem abhängen; denn sonst würden die, die von einem andern abhängen, nicht mit einander in commercio stehen. Jede Welt 15 setzt also ein Urwesen voraus; denn es ist kein commercium möglich, als nur, in so fern sie alle da sind durch Einen. Der Raum ist als Phänomenon die unendliche Verknüpfung der Substanzen unter einander. Durch den Verstand sehen wir nur ihre Verknüpfung ein, so fern sie alle in der Gottheit liegen. Dieses ist der einzige Grund, die Verknüpfung der 20 Substanzen durch den Verstand einzusehen, sofern wir die Substanzen anschauen, als lägen sie allgemein in der Gottheit. Stellen wir uns diese Verknüpfung sinnlich vor; so geschieht es durch den Raum. Der Raum ist also die oberste Bedingung der Möglichkeit der Verknüpfung. Wenn wir nun die Verknüpfung der Substanzen, die dadurch be- 25 steht, daß Gott allen Dingen gegenwärtig ist, sinnlich vorstellen, so können wir sagen: Der Raum ist das Phänomenon der göttlichen Allgegenwart. — Um nun die systemata commercii explicandi besser einzusehen; so merke man: daß das commercium derivativum, welches auf einem dritten Wesen beruht, entweder geschieht per influxum 30 physieum oder hyperphysieum. Influxus physieus geschieht nach allgemeinen Gesetzen der Natur der Dinge. Der influxus hyperphysieus geschieht nicht nach allgemeinen Gesetzen, sondern nach allgemeinen Bestimmungen des entis extramundani. Z. E. wenn alle Glieder im mensch- 114 lichen Körper nach / meinem Willen sich nach allgemeinen Gesetzen be- 35 wegen, so ist dies der influxus physieus. Wenn aber ein drittes Wesen alsdenn, wenn ich den Fuß bewegen will, denselben bewegt; so ist dies influxus hyperphysieus. Dieser influxus ist wieder zweifach: automaticus oder occasionalistieus. Harmonia automatica (denn alsdann ist es

nicht mehr commercium, sondern harmonia) ist, wenn auf jeden einzelnen Fall die oberste Ursache eine Uebereinstimmung hat einrichten müssen; wo die Uebereinstimmung also nicht auf allgemeinen Gesetzen beruhet, sondern auf einer uranfänglichen Einrichtung, die  
 5 Gott in die Maschine der Welt geleet hat. Z. E. wenn eine Maschine, welche die Flöte spielte, so eingerichtet wäre, daß sie nur das Stück, welches ich spielte, aecompagniren könnte; würde ich aber ein neues spielen, so müßte auch eine andere Einrichtung gemacht werden. Wenn ich aber sage: der Grund ist nicht am Anfange so eingerichtet,  
 10 so daß Gott continuirlich beim Fortgange der Welt, bei jeder Gelegenheit die Wirkung verrichtete; so wäre dieses influxus hyperphysicus occasionalisticus. Beide sind hyperphysisch. — Harmoniam automaticam nennt man auch harmoniam praestabilitam, und die nicht-automatische harmoniam occasionalisticam. Das erste System be-  
 15 hauptete Leibnitz, das andere Cartesius. Beide commercia, so fern sie hyperphysisch sind, geben keinen andern nexum, als einen idealen, und das commercium wäre ein ideales commercium. Die Welt ist aber ein totum; daher muß das commercium ein reales seyn. Demnach ist das systema explicationis / commercii substantialis kein anderes: als  
 20 das per influxum. Nur per influxum können die Substanzen in nexu reali seyn. Dieser influxus ist physicus, und zwar derivativus. Dieses ist der rechte Begriff, daß die Substanzen, indem sie alle durch Einen sind, eine Einheit der Substanz und der Mannichfaltigkeit der Veränderung ausmachen. Es ist eine Beziehung nach nothwendigen allge-  
 25 meinen Gesetzen. Bei diesem influxus sind also zwei Stücke zu bemerken: daß es weder ein nexus caecus sey, noch hyperphysicus; ferner daß die wirkliche Vorstellung der Verknüpfung der Substanzen unter einander darin bestehe: daß sie alle beharren, indem sie alle da sind durch Einen. Der Begriff der Einheit der Welt gründet sich also auf  
 30 die Einheit des Urwesens. Wenn diese in der theologia naturali eingesehn wird; so wird daraus die Einheit der Welt nothwendig folgen.

### Vom Natürlichen und Uebernatürlichen.

Natur ist der innerliche erste Grund dessen, was zur Wirklichkeit des Dinges gehört. Wesen ist aber das erste Princip der Möglichkeit  
 35 des Dinges. Alle Dinge, alle Substanzen haben Natur. Natur muß unterschieden werden: in die besondere Natur eines Dinges, und in die gesammte Natur. Die besondere Natur ist das erste Princip, woraus das, was dem Dinge zukommt, entspringt; z. E. die Natur des Körpers

116 ist das, was dem Körper als Körper zukommt. So viel Dinge es / giebt, so viel sind auch Naturen. Was zu dem Aeidentellen der Substanzen gehöret, wird zur Natur gerechnet. Das Wesen aber handelt vom logischen Prädicat, was zum Begriff des Dinges gehöret. Die verschiedenen Naturen machen die gesammte Natur, die Einheit der Welt 5 aus. Die gesammte Natur ist die Natur der Welt, die man auch überhaupt Natur nennt. Allein die Summe der besonderen Naturen allein, und die Natur aller Theile macht noch nicht die gesammte Natur aus; sondern dazu muß auch die Vereinigung kommen.

Dem Natürlichen wird entgegengesetzt: das Widernatürliche, 10 Uebernatürliche und Unnatürliche. — Natürlich ist, was aus der besondern Natur des Dinges und auch aus der gesammten Natur kann erklärt werden. — Widernatürlich ist, was nicht aus der bestimmten Natur eines Dinges fließt. — Unnatürlich ist, was der besondern Natur des Dinges widerspricht. — Uebernatürlich ist, 15 was aus der gesammten Natur nicht kann erklärt werden, sondern wo der Grund in dem ente extramundano gesucht werden muß. Die Ursache des Widernatürlichen wird in der gesammten Natur gesucht. Der Lauf der Natur ist die Reihe der Veränderungen der Begebenheiten. Ordnung der Natur ist eben dieselbe Reihe der Veränderungen, so fern 20 sie aber unter einer allgemeinen Regel stehen. Der Lauf der Natur ist von der Ordnung der Natur unterschieden. Der Lauf der Natur kann empirisch erkannt werden; die Ordnung aber durch 117 den Verstand, indem ich die Regel / wahrnehme. Der Lauf der Natur ist jederzeit eine Ordnung der Natur; denn sofern die Be- 25 gebenheiten natürlich folgen, so haben sie in der Natur der Dinge ein Princip, woraus sie entspringen. Jede Natur hat Gesetze. Die Gesetze sind allgemeine Formeln, wodurch das Manniehfaltige aus dem allgemeinen Princip erkannt wird; denn Formel ist die Regel der Ordnung. Wir können uns denken, daß der Lauf der Natur unter- 30 brochen werden kann, wenn den manniefaltigen Veränderungen, die aus der Natur der Welt entspringen, etwas Uebernatürliches untergehoben wird. Das Uebernatürliche in der Reihe der Ordnung unterbricht den Lauf und die Ordnung der Natur. —

Begebenheiten tragen sich in der Zeit zu. Die Zeit ist aber in der 35 Welt. Der Anfang der Natur ist nur die Bedingung, unter der die Begebenheiten in der Welt geschehen können. Demnach ist die Schöpfung keine Begebenheit, sondern nur das, wodurch die eventus geschehen. Es ist also eine actio supernaturalis, gehört aber



nicht zum Lauf der Welt; sie gehört zum *supernaturali*, was den Lauf der Natur unterbricht.

### Von den Wundern.

Eine Begebenheit in der Welt, die nicht nach der Ordnung der Natur geschieht, ist ein Wunder. Das Wort Wunder soll bedeuten eine Begebenheit, die der erkannten Natur nicht gemäß / geschieht, obgleich es einer höhern Ordnung gemäß seyn könnte. Wir wundern uns nur darüber, wenn etwas geschieht, was nicht gewöhnlich ist. Wenn übernatürliche Begebenheiten gewöhnlich wären, so würde sich keiner darüber wundern. Man wundert sich also, wenn etwas der bekannten Ordnung der Natur zuwider ist. Hier nehmen wir aber nicht Rücksicht auf die bekannte Ordnung der Natur, sondern nehmen eine Begebenheit, die an und für sich selbst ein Wunder ist. — Die Wunder werden den natürlichen Begebenheiten entgegengesetzt. Bei den Wundern bemerken wir, daß sie geschehen können aus den Kräften der Natur, und das ist die Materie des Wunders. Daß aber aus diesen Kräften der Natur die Begebenheit nicht nach der Ordnung der Dinge fließe, das ist die Form des Wunders. Die Ursache des Wunders liegt also nicht bloß in der Materie, sondern auch in der Form. Die Wunder sind demnach zweifach: *Miracula materialia* und *formalia*.

*Materialia*, in quibus causa eventus non est naturalis. *Formalia*, in quibus determinatio causae non fit secundum ordinem naturae. Ein materielles Wunder ist eine Begebenheit, in welcher sogar die Ursache außerhalb der Natur ist. Ein formelles Wunder, wo zwar die Ursache in der Natur ist, aber die Bestimmung ihrer Wirkung nicht nach der Ordnung der Natur geschieht. *Materialia* sind solche, wozu die Kraft in der Natur nicht angetroffen wird. *Formalia* sind, wozu wohl die Kräfte in der Natur liegen, aber / die Bestimmung der Kräfte zu der Begebenheit nicht nach dem Laufe der Natur geschieht. Quoad materiam kann also etwas in der Natur gegründet seyn; aber nicht quoad formam. Das Wesentliche des Wunders beruht also auf der Form, auf der Bestimmung der Ordnung der Natur. Hierdurch wird viel theologischer Wahn zerstört, wenn man sich bemühet, die Wunder halb natürlich zu erklären, und die Kräfte in der Natur aufzusuchen. Allein dadurch wird das Wunder nicht kleiner; denn wenn es ein Wunder seyn soll, so darf man nicht in Ansehung der Mittelursachen verlegen



seyn, und Gott ein Naturmittel an die Hände geben; denn die Bestimmung dieses Naturmittels ist doch nicht in der Natur, und dann ist es ein eben solches Wunder. Z. E. wenn man die Niederlage des Sanheribs durch den Engel (durch einen Engel wird jede göttliche Wirkung und Ausführung seiner Rathschlüsse verstanden), durch den tödtlichen Wind Samiel erklärt; so hat es zwar mit dem Winde solche Bewandtniß, aber das ist eben ein solches Wunder, daß der Wind gerade zu der Zeit auf das Heer des Sanheribs habe wirken müssen. Den Durchgang der Kinder Israels durch das rothe Meer bemühet man sich eben so zu erklären; indem man sagt: der Wind habe einen Theil des rothen Meeres vom Wasser so entblößt, daß die Kinder Israels hindurch gehen konnten. Hier liegt zwar die Ursache in der Natur; allein das geschieht doch nicht nach der Ordnung der Natur, daß ein Wind alsdann wehen müßte, wenn ein Volk von einem fremden König unterdrückt und verfolgt würde; es gehöret also hierzu eine besondere Direction. — Ein formales Wunder ist ein eben solches Wunder, als ein materiales. Die *miracula formalia* theilet man noch ein in *praestabilita* und *occasionalia*. *Miraculum praestabilitum* ist: wenn schon von Anfang an die Einrichtung der Natur so gemacht ist, daß die Ursache in einzelnen Fällen nicht nach allgemeinen Gesetzen eine Wirkung hervorbringt. Z. E. wenn Gott schon von Anfang an solche Einrichtung gemacht hätte, daß der Wind auf den einzelnen Fall des Durchgangs der Kinder Israels durchs rothe Meer hätte wehen müssen, oder wenn er ihn bei Gelegenheit des Durchganges geschaffen hätte. Die Ausflüchte also, die Wunder für *formalia* und für *praestabilita* zu halten, dienen zu nichts als die Augen zu verkleistern. Der Gebrauch der Vernunft wird dadurch noch eher unterbrochen, als durch die *miracula materialia*. Der Gebrauch der Vernunft erfordert, daß wir uns denken müssen, es sey eine Natur, das ist, ein Princip der Welt, wo nach allgemeinen Regeln die Bestimmungen der Welt ausfließen. Der Gebrauch der Vernunft findet also statt, sofern die Natur und eine Ordnung der Natur da ist. Die Ordnung ist also die einzige Bedingung des Gebrauchs der Vernunft. Der Verstand nimmt dieses als eine nothwendige Hypothese an, daß alle Erscheinungen nach Regeln geschehen. Jedes Unterbrechen der Natur ist also eine Störung des Verstandes. — Wunder sind aber nicht an sich selbst unmöglich; denn die Ordnung der Dinge nehmen wir als eine nothwendige Hypothese an, wegen der Einrichtung des Verstandes und der Vernunft. Allein *miracula* können nicht anders angenommen werden, als nur im höchsten

Nothfalle. Der höchste Nothfall ist aber der, wo wir den Gebrauch unserer Vernunft selbst aufheben müssen. In dem Falle müssen nur Wunder eingeräumt werden, wo wir befugt sind, den Gebrauch der Vernunft in der Natur zu hemmen. — Die Bedingung, unter der es erlaubt ist, Wunder anzunehmen, ist diese: der Lauf der Natur stimmt nicht mit moralischen Gesetzen überein. Also ist im Lauf der Natur Unvollkommenheit; sie stimmt nicht mit den Bedingungen, die als Bewegungsgründe concurriren sollten, zu den moralischen Gesetzen. Um diese Unvollkommenheit zu ergänzen, sind Wunder möglich. Allein deßwegen brauchen wir nicht Wunder anzunehmen; wir können ja noch hoffen, daß einst die Natur mit der Moralität übereinstimmen werde. Allein die höchste Moralität ist eine Vereinigung mit dem höchsten Wesen. Wenn nun ein Fall von der Art ist, der durch natürliche Ordnung nicht kann erkannt werden, sich aber auf den Zweck der Moralität bezieht; in diesem Falle ist es erlaubt, Wunder anzunehmen. Wenn nun das Evangelium von Christo solche Zwecke hat, so ist es erlaubt, Wunder anzunehmen. *Miracula* können seyn, entweder *rigorosa* oder *comparativa*. — *Miraculum rigorosum est eventus supernaturalis, quatenus interrumpit ordinem naturae*. — *Miraculum comparativum* ist, wenn eine Begebenheit zwar in Ansehung / der gesammten Natur natürlich ist, aber nach der bekannten Natur nicht kann erkannt werden. Dahin gehöret alles, was durch den Einfluß der Geister erklärt wird. Dieses kann zwar nach der gesammten Natur möglich seyn; es gehet aber über die Schranken unseres Verstandes, indem wir die Natur der Geister eben so wenig, als die Natur Gottes kennen. Demnach ist es, nach der Maxime der Vernunft, eben so viel, wenn wir annehmen: es geschehe etwas durch Geister oder durch das höchste Wesen selbst, weil wir die Natur beider Wesen nicht kennen. Und wenn wir schon Wunder annehmen wollen, so ist es besser, solche Wunder anzunehmen, die durch das höchste Wesen und nicht durch Geister bewirkt werden.

Ueberhaupt sind wir dazu nicht befugt; es ist eine Verwegenheit, aus dem Geleise, das uns Gott vorgeschrieben hat, unsern Verstand zu gebrauchen, herauszugeln. Wir müssen die Ursachen untersuchen, und nicht alles auf die Direction Gottes schieben. Wer hat uns das geheißen, Gott alles unmittelbar zuzuschreiben? Es läuft zwar freilich alles zuletzt darauf hinaus; wir sollen aber in dem Zirkel, der uns gegeben ist, bleiben. Es ist eine Verwegenheit, die Geheimnisse Gottes entdecken zu wollen. Demnach ist es nichts andächtiges, sich auf

Wunder zu berufen, sondern was sträfliches und verwerfliches. — Wunder müssen selten seyn; dieses suchen viele, besonders Theologen, zu behaupten; allein das Wort selten ist hier unbestimmt, denn man weiß doch nicht, ob etwa alle Jahre 10 Wunder selten oder schon viel sind. Also läßt sich dieses objective durch den Verstand nicht 5  
 123 beweisen; allein nach subjectiven Principleen / mögen wir die Wunder als selten annehmen; denn der Verstand läßt sich nach Regeln gebrauchen. — Regeln und Sätze können durch die Erfahrung gefunden werden, wenn wir sehen, daß gewisse Begebenheiten in gewissen Beziehungen auf einander allgemein zusammenstimmen; mithin jede 10  
 Ausnahme der Begebenheit hebt die Regel auf. Wenn nun vielfältig und oft Ausnahmen der Regeln geschehen; so heben sie den Gebrauch der Regeln auf, folglich auch den Gebrauch der Vernunft. — Die Ausnahmen sind exceptiones der Regel. Exceptionen müssen aber nicht mehrere seyn, als Fälle der Bestimmung; denn sonst wenn mehrere 15  
 exceptiones sind, so heben sie die Regel auf, und alsdann sind sie nicht mehr exceptiones, sondern dann müßten aus den Exceptionen andere Regeln gemacht werden; demnach müssen Exceptionen nur selten seyn. Wunder sind auch eben nur dadurch, daß eine Ordnung der Natur ist; wäre keine Ordnung der Natur, so könnte auch keine unter- 20  
 brochen werden. Die Wunder sind aber Begebenheiten, die die Ordnung der Natur unterbrechen. Damit also Ordnung sey, müssen Begebenheiten in gewisser Beziehung nach allgemeinen Gesetzen übereinstimmen, und die Wunder nur als eine Ausnahme von der Ordnung und Regel angenommen werden. Die Ausnahmen sind aber selten. 25  
 Die Ursache, Wunder selten anzunehmen, liegt in dem Gebrauche des Verstandes.

Es giebt zweierlei Köpfe in Ansehung der Wunder; einige, die zwar die Wunder nicht läugnen, aber sie schwierig machen; andere aber, 124 die sehr geneigt sind, / solehe anzunehmen. Die Ursache liegt im Ge- 30  
 brauche der Vernunft. Wer gewohnt ist, sich seiner Vernunft zu bedienen, macht Schwierigkeit in Ansehung der Wunder; wer aber keinen Gebrauch von der Vernunft macht, nimmt sehr gerne Wunder an; denn alsdann braucht er nicht nachzudenken, und ist eben so klug, als der andere. Man ist geneigt, Wunder vergangener Zeiten eher zuzu- 35  
 geben, als jetziger Zeiten; ob man gleich gar nicht beweisen kann, warum nicht jetzt eben so Wunder geschehen könnten, als vorher. Die Ursache hiervon ist: Was ehemals von Wundern geschehen ist, das stört den jetzigen Gebrauch der Vernunft gar nicht. Allein wir



müssen von den Alten auch nicht glauben, daß sie den Gebrauch ihres Verstandes durch Wunder gestöret haben; es herrschte also dazumal gleichfalls der Grundsatz, dasjenige nicht anzunehmen, was den Gebrauch des Verstandes in Ansehung der Ordnung der Natur unmöglich  
 5 macht. Wir können es also keinem verdenken, wenn er von den Wundern eine Erklärung zu geben sucht, nämlich wenn dadurch in der Moralität nichts verringert wird.

---

/ 3) Psychologie.

---

125

Einleitende Begriffe.

10 In den vorigen Theilen der Metaphysik ist von der Natur überhaupt gehandelt, und die Gegenstände sind überhaupt erwogen worden. In dieser Rücksicht bedeutet die Natur den Inbegriff aller innern Principien und alles dessen, was zum Daseyn des Dinges gehöret. Wenn man aber von der Natur generaliter redet; so ist es nur der Form nach,  
 15 und dann bedeutet die Natur keinen Gegenstand, sondern nur die Art, wie der Gegenstand existirt. — Die Natur ist das im Daseyn, was das Wesen im Begriffe ist. In der Kosmologie ist geredet worden von der Natur jedes Dinges überhaupt, von der Natur der Welt, oder der Natur im allgemeinen Verstande, wo sie den Inbegriff aller Naturen bedeutet;  
 20 und dann ist die Natur der Inbegriff aller Gegenstände der Sinne. Diese Erkenntniß von den Gegenständen der Sinne ist Physiologie. Was nun kein Gegenstand der Sinne ist, das geht über die Natur, und / ist hyperphysisch. Demnach ist der Inbegriff aller Gegenstände der  
 25 Sinne Natur, und die Erkenntniß von dieser Natur ist Physiologie. Diese Erkenntniß der Natur oder Physiologie kann zweifach seyn: empirisch und rational. Diese Eintheilung der Physiologie geht aber nur auf die Form. — Die empirische Physiologie ist die Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, so fern sie aus Principien der Erfahrung geschöpft ist. Die rationale Physiologie ist die Erkenntniß  
 30 der Gegenstände, so fern sie nicht aus der Erfahrung, sondern aus einem Vernunftbegriffe geschöpft ist. Der Gegenstand ist immer ein Gegenstand der Sinne und Erfahrung; nur die Erkenntniß von ihm kann durch reine Vernunftbegriffe erlangt werden; denn dadurch unterscheidet sich die Physiologie von der Transscendentalphilosophie,



wo auch der Gegenstand nicht aus der Erfahrung, sondern aus reiner Vernunft entlehnt ist. Zur *physiologia rationalis* wird also z. E. gehören, daß ein Körper bis ins Unendliche theilbar sey; denn zum Begriffe des Körpers gehört ein Ganzes von Materie. Materie aber nimmt einen Raum ein, und der Raum ist ins Unendliche theilbar; also auch jede Erscheinung im Raume. Zur Materie gehört ferner eine gewisse Leblosigkeit (*vis inertiae*), wodurch sie sich vom denkenden Wesen unterscheidet. Demnach kann sich eine Materie nicht anders, als von einer fremden Kraft getrieben, bewegen. Dieses alles gehöret zur *physiologia rationalis*, und überhaupt die ganze Bewegungslehre kann man aus dem Begriffe des Körpers einsehen. Daß aber die Körper  
 127 / sich einander anziehen; daß sie schwer sind; daß Körper flüssig sind — das kann alles nur aus der Erfahrung erkannt werden; folglich gehöret dieses zur *physiologia empirica*. Die Physiologie kann aber auch dem Objecte oder der Materie nach eingetheilt werden. Da die Physiologie eine Erkenntniß der Gegenstände der Sinne ist, so wird man die Eintheilung leicht einsehen, wenn man merkt, daß man zweierlei Sinne habe, nämlich einen äußern und einen innern Sinn. Demnach giebt's eine Physiologie von Gegenständen des äußern, und eine Physiologie von Gegenständen des innern Sinnes. Die Physiologie des äußern Sinnes ist Physik, und die Physiologie des innern Sinnes ist Psychologie. Beide Theile, sowohl Physik, als Psychologie, können, nach der vorigen Eintheilung, der Form nach zweifach seyn: empirisch und rational. Es giebt demnach eine empirische und rationale Physik und Psychologie. Die allgemeine Bestimmung der Handlung, oder der allgemeine Charakter des Gegenstandes des innern Sinnes ist Denken; und der allgemeine Charakter des Gegenstandes des äußern Sinnes ist Bewegen. In der *psychologia generalis* wird also von den denkenden Wesen überhaupt gehandelt, welches die Pneumatologie ist. In der *psychologia speciali* aber von dem denkenden Subjecte, welches wir kennen, und das ist unsere Seele. Auf eben die Art wird auch in der *physica generali* von den Gegenständen des äußern Sinnes, oder den Körpern überhaupt, und in der *physica speciali* von den Körpern, die wir kennen, ge/handelt. Psychologia empirica ist die Erkenntniß von den Gegenständen des innern Sinnes, so fern sie aus der Erfahrung geschöpft ist. Physica empirica ist die Erkenntniß von den Gegenständen des äußern Sinnes, so fern sie aus der Erfahrung entlehnt ist. Die rationale Psychologie ist die Erkenntniß der Gegenstände des in-

nern Sinnes, so fern sie aus der reinen Vernunft entlehnt ist. — Eben so wenig, als die empirische Physik zur Metaphysik gehört; eben so wenig gehöret auch die empirische Psychologie zur Metaphysik. Denn die Erfahrungslehre des innern  
 5 Sinnes ist die Erkenntniß der Erscheinungen des innern Sinnes, so wie die Körper Erscheinungen des äußern Sinnes sind. Es geschieht also in der psychologia empirica eben dasselbe, was in der empirischen Physik geschieht; nur daß der Stoff in der psychologia empirica durch den innern, und in der empirischen Physik durch den äußern  
 10 Sinn gegeben ist. Beide sind also Erfahrungslehren.

Metaphysik unterscheidet sich dadurch von der Physik und aller Erfahrungslehre, daß sie eine Wissenschaft der reinen Vernunft ist, dagegen die Physik ihre principia aus der Erfahrung entlehnt. Es ist sehr gut, die Grenzen der Wissenschaften zu bestimmen und den Grund  
 15 der Eintheilungen einzusehen, damit man ein System habe; dennoch dieses ist man immer ein Lehrling, und man weiß nicht, wie die Wissenschaft, z. E. die Psychologie in die Metaphysik gekommen, und ob es nicht / möglich wäre, daß mehrere Wissenschaften herein ge- 129  
 bracht werden könnten. Demnach siehet man ein, daß die psychologia  
 20 rationalis und die physica rationalis wohl zur Metaphysik gehören, weil ihre Principien aus reiner Vernunft entlehnt sind. Die psychologia empirica und die physica empirica gehören aber gar nicht dahin.

Die Ursache, warum die psychologia empirica in die Metaphysik gesetzt worden ist, ist wohl diese: Man hat niemals recht gewußt,  
 25 was Metaphysik sey, obgleich sie so lange ist tractirt worden. Man wußte ihre Grenzen nicht zu bestimmen; daher setzte man vieles herein, was nicht darein gehörte; welches auf der Definition beruhte, indem man sie durch „die ersten Principien der menschlichen Erkenntniß“ definirte. Nun ist aber gar nichts determinirt dadurch;  
 30 denn in allen Stücken ist immer ein Erstes. Die zweite Ursache war wohl diese: Die Erfahrungslehre der Erscheinungen der Seele ist zu keinem Systeme gekommen, so daß sie eine besondere akademische Disziplin hätte ausmachen sollen. Würde sie so groß seyn, als die empirische Physik; so würde sie sich eben so von der Metaphysik durch  
 35 ihre Weitläufigkeit abgesondert haben. Weil sie aber klein ist, und man sie nicht ganz wegshaffen wollte, so schob man sie in der Metaphysik an die rationale Psychologie; und der Gebrauh läßt sich wohl nicht so bald abschaffen. Jetzt aber wird sie schon sehr groß, und beinahe wird sie zu eben soleher Größe, als die empirische Physik

gelangen. Sie verdient auch, eben so besonders vorge-  
 130 tra/gen zu werden, als die empirische Physik; denn die  
 Erkenntniß des Menschen giebt der Erkenntniß der Körper nichts  
 nach; ja sie ist derselben, dem Werthe nach, weit vorzuziehen. Wird  
 sie zu einer akademischen Wissenschaft, so ist sie in der Lage, ihre 5  
 völlige Größe zu erlangen; denn ein akademischer Lehrer hat mehr  
 Uebung, als ein zunftfreier Gelehrter, in den Wissenschaften. Der  
 erstere sieht die Lücken und das Undeutliche durch den öftern Vortrag  
 derselben eher ein, und hat bei jedem neuen Vortrage die neue Be-  
 stimmung, solches zu verbessern. Es werden demnaeh mit der 10  
 Zeit eben solche Reisen angestellt werden, um Menschen  
 zu erkennen, als man angestellt hat, Pflanzen und Thiere  
 kennen zu lernen. Die Psychologie ist also eine Physiologie des  
 innern Sinnes oder der denkenden Wesen, so wie die Physik eine Phy-  
 siologie des äußern Sinnes oder der körperlichen Wesen ist. Die 15  
 denkenden Wesen betrachte ich entweder blos aus Begriffen, und das  
 ist die *psychologia rationalis*; oder durch Erfahrung, die theils inner-  
 lich in mir selbst geschieht, oder äußerlich, die ich an andern Na-  
 turen wahrnehme, und nach der Analogie, die sie mit mir haben,  
 erkenne; und das ist die *psychologia empirica*, wo ich denkende Na- 20  
 turen durch Erfahrung betrachte. Das *substratum*, welches zum  
 Grunde liegt, und welches das Bewußtseyn des inneren Sinnes aus-  
 drückt, ist der Begriff von Ich, welcher blos ein Begriff der empi-  
 rischen Psychologie ist. Der Satz: Ich bin, ist von Cartesius als der  
 131 erste Erfahrungssatz / angenommen worden, der evident ist; denn die 25  
 Vorstellungen vom Körper könnte ich haben, wenn auch keine Körper  
 da wären; aber mich schaue ich selbst an, ich bin mir unmittelbar  
 bewußt. Des Daseyns aller Dinge außer mir bin ich mir aber nicht  
 bewußt, sondern nur der Vorstellung. Es folgt aber nicht, daß auch  
 Dingen allemal solche Vorstellungen zum Grunde liegen müssen, es 30  
 sind nur analoga der Erfahrung; ich schließe aus der Erfahrung auf  
 das Daseyn. Dieses Ich kann im zweifachen Verstande genommen  
 werden: Ich als Mensch, und Ich als Intelligenz. Ich, als ein  
 Mensch, bin ein Gegenstand des inneren und äußeren Sinnes. Ich  
 als Intelligenz bin ein Gegenstand des innern Sinnes nur; ich 35  
 sage nicht: ich bin ein Körper, sondern: das an mir ist, ist ein Körper.  
 Diese Intelligenz, die mit dem Körper verbunden ist, und den Men-  
 schen ausmaecht, heißt Seele; aber allein betrachtet ohne den  
 Körper heißt sie Intelligenz. Die Seele ist also nicht blos denkende



Substanz, sondern in so fern sie mit dem Körper verbunden eine Einheit ausmacht. Demnach sind die Veränderungen des Körpers meine Veränderungen.

Ich als Seele werde vom Körper determinirt, und stehe mit demselben im commercio. Ich als Intelligenz bin an keinem Orte; denn der Ort ist eine Relation der äußern Anschauung; als Intelligenz aber bin ich kein äußerer Gegenstand, der in Ansehung der Relation bestimmt werden kann. Mein Ort in der Welt wird also durch den Ort meines Körpers in der / Welt bestimmt; denn was erscheinen und 132  
 10 in äußerer Relation stehen soll, muß ein Körper seyn. Meinen Ort werde ich also nicht unmittelbar bestimmen können, sondern ich als Seele bestimme meinen Ort in der Welt durch den Körper; aber meinen Ort im Körper kann ich nicht bestimmen, denn sonst müßte ich mich in einer äußern Relation anschauen können. Der Ort der Seele  
 15 im Gehirn, den wir uns vorstellen, ist nur ein Bewußtseyn der näheren Dependenz der Stelle des Körpers, wo die Seele am meisten wirkt. Es ist ein Analogon des Orts, aber nicht ihre Stelle. Schon das bloße Bewußtseyn giebt mir den Unterschied von Seele und Körper; denn das äußere, was ich an mir sehe, ist offenbar von dem denkenden  
 20 principio in mir unterschieden; und dieses denkende Princip ist wieder von alle dem, was nur ein Gegenstand der äußern Sinne seyn kann, unterschieden.

Es kann ein Mensch, dem sein Leib aufgerissen worden ist, seine Eingeweide und alle seine innern Theile sehen; also ist dieses Innere blos  
 25 ein körperliches Wesen, und von dem denkenden Wesen ganz unterschieden. Es kann ein Mensch viele von seinen Gliedern verlieren, deßwegen bleibt er doch, und kann sagen: Ich bin. Der Fuß gehöret ihm. Ist er aber abgesäget, so sieht er ihn eben so an, als jede andere Sache, die er nicht mehr gebrauchen kann, wie einen alten Stiefel,  
 30 den er wegwerfen muß. Er selbst aber bleibt immer unverändert, und sein denkendes Ich verliert nichts. Es sieht also jeder / leicht ein, 133  
 auch durch den gemeinsten Verstand: daß er eine Seele habe, die vom Körper unterschieden ist.

Der bloße Begriff vom Ich, der unveränderlich ist, den man gar  
 35 nicht mehr beschreiben kann, so fern er das Object des innern Sinnes ausdrückt und es unterscheidet, ist das Fundament von vielen anderen Begriffen. Denn dieser Begriff von Ich drückt aus:

- 1) Die Substantialität. — Substanz ist das erste Subject aller inhäirenden Accidenzen. Es ist dieses Ich aber ein absolutes



Subjeet, dem alle Aeidenzen und Prädicate zukommen können, und was gar kein Prädicat von einem andern Dinge seyn kann. Also drückt das Ich das Substantiale aus; denn dasjenige substratum, was allen Aeidenzen inhäret, ist das substantiale. Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar 5 anschauen können. Wir können von keinem Dinge das substratum und das erste Subjeet anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das substantiale selbst aus. Ja was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Sub- 10 stanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanzen. Es drückt dieser Begriff vom Ich

134

- 2) Die Simplieität aus, daß die Seele, die in mir denkt, eine absolute Einheit ausmaache, ein singulare in sensu absoluto, und also 15 die Simplieität; denn viele Substanzen können nicht zusammen eine Seele ausmachen. — Viele können ja nicht sagen: Ich; es ist also dieses der strieteste singularis. — Endlich drückt auch dieser Begriff vom Ich
- 3) Die Immaterialität aus. Die Ursache, daß die Menschen sich 20 geistige Wesen gedaecht, ist die Zergliederung von sich selbst. Es ist durch die Zergliederung dessen gesehehen, was sie daechten, wenn sie sich selbst als Gegenstände des inneren Sinnes vorstellten; denn nach ihrem Bewußtseyn mußte es ihnen einleuchtend seyn, daß dieses kein Gegenstand des äußeren Sinnes sey. 25 Was aber kein Gegenstand des äußeren Sinnes ist, das ist immateriell. — Immateriell ist aber etwas, wenn es im Raume gegenwärtig ist, ohne einen Raum einzunehmen, und ohne undurchdringlich zu seyn.

Ich als Intelligenz bin ein Wesen, das denkt, und das will. Das 30 Denken und Wollen kann aber nicht angesehen werden; also bin ich auch kein Object der äußeren Anschauung. Was aber kein Object der äußeren Anschauung ist, das ist immateriell. Dieses denkt nur in sofern, als diese Hauptkategorie das Bewußtseyn eines Subjects beweiset, das vom Körper unterschieden ist, also eine Seele beweist; 35 mithin können wir schon insofern von einer Seele reden. Ich bin mir zweifacher Gegenstände bewußt:

- 1) meines Subjects und meines Zustandes;
- 2) der Dinge außer mir. —

Meine Vorstellung wird entweder auf Gegenstände / gerichtet, oder 133  
auf mich selbst. Im ersten Falle bin ich mir anderer Erkenntnisse  
bewußt; im zweiten Falle meines Subjects. Z. E. ein Mensch, der da  
rechnet, ist sich der Zahlen bewußt; in der Zeit aber, da er rechnet,  
5 seines Subjects gar nicht. Dieses ist die conscientia logica, die unter-  
schieden ist von der conscientia psychologica, wo man sich nur seines  
Subjects bewußt ist. Das objective Bewußtseyn, oder die Erkennt-  
niß von Gegenständen mit Bewußtseyn, ist eine nothwendige Bedin-  
gung, von allen Gegenständen eine Erkenntniß zu haben. Das sub-  
10 jective Bewußtseyn ist aber ein gewaltsamer Zustand. Es ist ein auf  
sich selbst gekehrtes Beobachten; es ist nicht discursiv, sondern  
intuitiv. Der gesundeste Zustand ist das Bewußtseyn äußerer Gegen-  
stände. Doch ist der Zustand der Perception oder des Bewußtseyns  
seiner selbst auch nöthig, und zwar als eine Revision nöthig. Das Be-  
15 wußtseyn ist ein Wissen dessen, was mir zukommt. Es ist eine Vor-  
stellung von meinen Vorstellungen, es ist eine Selbstwahrnehmung,  
Perception. Was das objective Bewußtseyn anlangt, so heißen  
diejenigen Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben,  
klare Vorstellungen, davon man sich bewußt ist; deutliche, deren  
20 Merkmale man sich auch bewußt ist; dunkle, deren man sich gar  
nicht bewußt ist. Eigentlich gehören diese Unterschiede in die Logik.  
So viel als zur Psychologie gehört, merke man hier an, daß es dunkle  
Vorstellungen giebt. Leibnitz sagte: der größte Schatz der Seele  
besteht in dunklen Vorstellungen, welche nur durch das Bewußtseyn  
25 der Seele deut/lich werden. Wenn wir uns aller unserer dunkeln Vor- 136  
stellungen und des ganzen Umfanges der Seele möchten auf einmal  
unmittelbar durch ein übernatürliches Verhältniß bewußt werden;  
so möchten wir über uns selbst, und über den Schatz in unserer Seele  
erstaunen, welchen Reieythum sie von Erkenntnissen an sich enthält.  
30 Wenn wir durch ein Telescop unsere Augen auf die entferntesten Him-  
melskörper werfen; so thut das Telescop nichts weiter, als daß es nur in  
uns das Bewußtseyn von unzähligen Himmelskörpern erweckt, die mit  
bloßen Augen nicht können gesehen werden, welches aber schon  
dunkel in unserer Seele lag. Würde sich der Mensch alles dessen bewußt  
35 seyn können, was er an den Körpern durch Mikroscope wahrnimmt;  
so würde er eine große Kenntniß von den Körpern haben, die er auch  
anjetzt schon wirklich hat, nur daß er sich derselben nicht bewußt ist.  
Ferner, alles was in der Metaphysik und Moral gelehrt wird, das weiß  
schon ein jeder Mensch; nur war er sich dessen nicht bewußt; und der

uns solches erklärt und vorträgt, sagt uns eigentlich nichts Neues, was wir noch nicht gewußt hätten, sondern er macht nur, daß ich mir dessen, was schon in mir war, bewußt werde. Würde Gott auf einmal unmittelbar Licht in unsere Seele bringen, daß wir uns aller unserer Vorstellungen könnten bewußt seyn, so würden wir alle Weltkörper ganz klar und deutlich sehen, eben so, als wenn wir sie vor Augen hätten. Wenn demnach im künftigen Leben unsere Seele sich aller ihrer dunkeln Vorstellungen bewußt seyn wird; so wird der Gelehrteste nicht weiter / kommen, als der Ungelehrteste; nur daß sich der Gelehrte schon hier etwas mehreren bewußt ist. Wenn aber in beider Seelen ein Licht aufgehen wird, so sind sie beide gleich klar und deutlich. Es liegt also im Felde der dunkeln Vorstellungen ein Schatz, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können.

#### Von der allgemeinen Eintheilung der geistigen Vermögen.

Ich fühle mich entweder als leidend, oder als selbstthätig. Was zu meinem Vermögen gehört, so fern ich leidend bin, gehört zu meinem untern Vermögen. Was zu meinem Vermögen gehöret, so fern ich thätig bin, gehört zu meinem obern Vermögen.

Es gehören drei Dinge zu meinem Vermögen:

20

- 1) Vorstellungen;
- 2) Begierden, und
- 3) das Gefühl der Lust und Unlust.

Das Vermögen der Vorstellungen, oder das Erkenntnißvermögen, ist entweder das untere Erkenntnißvermögen oder das obere Erkenntnißvermögen. Das untere Erkenntnißvermögen ist eine Kraft, Vorstellungen zu haben, so fern wir von Gegenständen afficirt werden. Das obere Erkenntnißvermögen ist eine Kraft, Vorstellungen aus uns selbst zu haben.

Das Begehrungsvermögen ist entweder ein oberes oder ein unteres Begehrungsvermögen. Das / untere Begehrungsvermögen ist eine Kraft, etwas zu begehren, so fern wir von Gegenständen afficirt werden. Das obere Begehrungsvermögen ist eine Kraft, etwas aus uns selbst unabhängig von den Gegenständen zu begehren.

Eben so ist auch das Vermögen der Lust und Unlust ein oberes oder unteres Vermögen. Das untere Vermögen der Lust und Unlust ist eine Kraft, an den Gegenständen, die uns afficiren,



ein Wohl- oder Mißfallen zu finden. Das obere Vermögen der Lust und Unlust ist eine Kraft, unabhängig von den Gegenständen in uns selbst eine Lust und Unlust zu empfinden. Alle Untervermögen machen die Sinnlichkeit, und alle Obervermögen machen die Intellectualität aus. Die Sensitivität ist eine Bedingung der Gegenstände, etwas zu erkennen, so fern man von den Gegenständen afficirt wird; und etwas zu begehren, oder an etwas ein Wohlgefallen oder Mißfallen zu haben, so fern man von den Gegenständen afficirt wird. — Die Intellectualität ist aber ein Vermögen der Vorstellung, der Begierden oder des Gefühls der Lust und Unlust, so fern man von den Gegenständen ganz unabhängig ist. Sinnliche Erkenntnisse sind nicht dadurch sinnlich, weil sie verworren sind; sondern daß sie im Gemüth statt finden, so fern es von den Gegenständen afficirt wird. Die intellectuellen Erkenntnisse sind wiederum nicht dadurch intellectuell, weil sie deutlich sind, sondern weil sie aus uns selbst entspringen. Demnach können intellectuelle Vorstellungen verworren, und sinnliche / deutlich seyn. Darum, daß etwas intellectuell ist, ist es noch nicht deutlich, und darum, daß etwas sinnlich ist, ist es noch nicht dunkel. Also giebts sinnliche und intellectuelle Deutlichkeit. Die sinnliche besteht in der Anschauung, die intellectuelle in den Begriffen. Die Sinnlichkeit ist die passive Eigenschaft unsers Erkenntnißvermögens, so fern wir von den Gegenständen afficirt werden. Die Intellectualität ist aber die Spontaneität unseres Vermögens, so fern wir uns selbst entweder erkennen, oder etwas begehren, oder an etwas ein Wohlgefallen oder Mißfallen haben. — Die Ursache, warum Wolff und andere die verworrenen Erkenntnisse für sinnlich halten, ist diese: weil die Erkenntniß, ehe sie durch den Verstand bearbeitet wird, keine Deutlichkeit hat, sondern die Erkenntniß ist noch logisch verworren, d. h. wenn sie durch Begriffe nicht kann eingesehen werden. Aesthetisch verworren ist aber dasjenige, was durch die Sinne nicht deutlich kann begriffen werden. Ist nun die Erkenntniß verworren; so ist die Ursache nicht, weil sie sinnlich ist, sondern weil sie logisch verworren ist, und sie der Verstand noch nicht bearbeitet hat. Alle Erkenntnisse, die aus den Sinnen kommen, sind erst logisch verworren, wenn sie noch nicht vom Verstande bearbeitet sind; allein deßwegen, weil sie noch verworren sind, sind sie nicht sinnlich; sondern wenn sie von den Sinnen hergenommen sind, so bleiben sie ihrem Ursprunge nach sinnlich, wenn sie auch vom Verstande bearbeitet und deutlich werden. Denn die Deutlichkeit und Dunkelheit sind nur Formen, die sowohl



140 den sinnlichen, als intellectionellen Vorstellungen zukommen. Sinnlich und intellectuell aber sind sie ihrem Ursprunge nach; sie mögen deutlich oder verworren seyn.

Vom sinnlichen Erkenntnißvermögen im Einzelnen.

Das sinnliche Erkenntnißvermögen enthält diejenigen Vorstellungen 5  
gen, die wir von den Gegenständen haben, so fern wir von ihnen afficirt werden.

Wir unterscheiden aber das sinnliche Erkenntnißvermögen: in das Vermögen der Sinne selbst, und die nachgeahmte Erkenntniß der Sinne. Es entspringt die sinnliche Erkenntniß entweder gänzlich 10  
durch den Eindruck des Gegenstandes, und dann ist diese sinnliche Erkenntniß eine Vorstellung der Sinne selbst; oder es entspringt die sinnliche Erkenntniß aus dem Gemüthe, aber unter der Bedingung, unter welcher das Gemüth von den Gegenständen afficirt wird, und dann ist die sinnliche Erkenntniß eine nachgeahmte Vorstellung der 15  
Sinne. Z. E. die Vorstellung dessen, was ich sehe; ferner die Vorstellung vom Sauren, Süßen usw. sind Vorstellungen der Sinne selbst. Aber gegenwärtige ich mir ein Haus, was ich ehemals gesehen, so entspringt die Vorstellung jetzt aus dem Gemüth; aber doch unter der Bedingung, daß der Sinn vorher von diesem Gegenstande afficirt war. Solche 20  
sinnliche Erkenntnisse, die aus der Spontaneität des Gemüths entspringen, heißen: Erkenntnisse der bildenden Kraft; und  
141 die / Erkenntnisse, die durch den Eindruck des Gegenstandes entspringen, heißen: Vorstellungen der Sinne selbst.

Man kann die Sinnlichkeit auch auf folgende Art eintheilen: Alle 25  
sinnliche Erkenntnisse sind entweder gegebene oder gemachte. Zu den gegebenen können wir rechnen den Sinn überhaupt, oder die Vorstellung der Sinne selbst. Zu den gemachten rechnen wir:

- 1) facultatem fingendi;
- 2) facultatem componendi;
- 3) facultatem signandi.

30

Zur facultas fingendi aber gehört:

- a) facultas formandi,
- b) facultas imaginandi,
- c) facultas praevideendi.

35

Die Vorstellungen der bildenden Kraft werden also eingetheilt:

- 1) in die bildende Kraft an sich, welches das genus ist;

- 2) in die Abbildungskraft, *facultas formandi*;
- 3) in die Nachbildungskraft, *facultas imaginandi*;
- 4) in die Vorbildungskraft, *facultas praevidendi*.

Diese Kräfte gehören alle zur bildenden Kraft des sinnlichen Vermögens. Diese bildende Kraft, die zur Sinnlichkeit gehöret, ist unterschieden von der denkenden Kraft, die zum Verstande gehöret.

### / Von den Vorstellungen der Sinne selbst.

142

Die Vorstellungen der Sinne selbst sind möglich, so fern wir von den Gegenständen afficirt werden. Wir können aber auf eine verschiedene  
 10 Weise von den Gegenständen afficirt werden; das heißt: die Vorstellungen der Gegenstände, die durch den Eindruck entspringen, sind von einander unterschieden; z. E. das Schmecken ist von dem Riechen unterschieden. So fern die verschiedenen Sinne keine Aehnlichkeit haben, nennen wir sie specifische Sinne; deren haben wir fünf: Sehen,  
 15 Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen. Die Ursache, daß wir eine gewisse Anzahl Sinne haben, ist, weil wir eine gewisse Zahl der Organe des Körpers haben, wodurch wir den Eindruck von den Gegenständen empfangen, und also theilen wir die Sinne nach der Eintheilung der Organe des Körpers ein. Wir haben aber auch noch andere sinnliche  
 20 Empfindungen, zu denen wir keine besondern Organe haben, und die wir also auch nicht unterscheiden können; z. E. das Gefühl der Kälte und Wärme, des Druckes etc. ist über unsern ganzen Körper verbreitet. Weil wir also nicht mehr als fünf Organe haben; so nehmen wir auch nur fünf Sinne an.

25 Einige von diesen Sinnen sind objectiv, andere subjectiv. Die objectiven Sinne sind mit den subjectiven zugleich verbunden; also sind die objectiven Sinne nicht allein objectiv, sondern auch subjectiv. Entweder ist das Objective bei den Sinnen größer, als das Subjective; oder das Subjective ist größer, als das Objective. Z. B. / bei dem Sehen ist  
 30 das Objective größer, als das Subjective; und bei dem starken Schalle, der in die Ohren dringt, ist das Subjective größer. Wenn wir aber nicht auf die Stärke, sondern auf die Qualität der Sinne sehen; so merken wir, daß das Sehen, Hören und Fühlen mehr objective als subjective, das Riechen und Schmecken aber mehr subjective als objective Sinne  
 35 sind. Die subjectiven Sinne sind Sinne des Genusses; die objectiven Sinne hingegen sind belehrende Sinne. Die belehrenden Sinne sind entweder feine, wenn sie mittelst einer feinen Materie in der Ent-

fernung auf uns wirken; oder grobe, wenn sie vermittelt einer groben Materie auf uns wirken und uns afficiren. So ist der Sinn des Gesichts der feinste, weil die Materie des Lichts, vermittelt welcher die Gegenstände uns afficiren, die feinste ist. Das Gehör ist etwas gröber; das Gefühl aber das gröbste. Das Gesicht und das Gefühl sind complett- 5 objective Vorstellungen. Das Gefühl ist aber das fundamentale der objectiven Vorstellungen; denn durch das Gefühl kann ich Gestalten wahrnehmen, indem ich sie von allen Seiten berühren kann; es ist also die Auslegungskunst der Gestalten. Durch das Sehen erkenne ich nur die Oberfläche des Gegenstandes. 10

Wir müssen nicht glauben, daß alle Erkenntnisse der Sinne aus den Sinnen kommen; sondern auch aus dem Verstande, der über die Gegenstände, die uns die Sinne darbieten, reflectirt, wodurch wir denn die sinnlichen Erkenntnisse erhalten. Auf solche Weise entspringt bei 144 uns das vitium subreptionis; indem, / weil wir uns von Jugend auf 15 angewöhnt haben, uns alles durch die Sinne vorzustellen, wir die Reflexionen des Verstandes über die Sinne nicht bemerken, und die Erkenntnisse für unmittelbare Anschauungen der Sinne halten.

Die alten Philosophen, als Aristoteles, und nach ihm die Scholastiker, sagten: daß alle unsere Begriffe aus den Sinnen herkämen, welches sie 20 durch den Satz ausdrückten: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Der Verstand kann nichts erkennen, was nicht die Sinne vorher erfahren haben. Hierin hat Aristoteles wider den Plato geredet, der als ein mystischer Philosoph das Gegentheil behauptete, und nicht allein die Begriffe als angebohren, sondern auch als solche, 25 die von der vorigen Anschauung Gottes übrig geblieben, betrachtete, woran uns nun der Körper hindere. — Epicur ging wieder zu weit, und sagte: Alle unsere Begriffe sind Erfahrungsbegriffe der Sinne. Um dieses bestimmt zu erkennen und einzusehen, wie weit der Satz des Aristoteles kann zugelassen werden, so muß man den Satz etwas ein- 30 schränken, und sagen: Nihil est quoad materiam in intellectu, quod non antea fuit in sensu. Die Materie und den Stoff müssen uns die Sinne geben, und diese Materie wird durch den Verstand bearbeitet. Was aber die Form der Begriffe anlangt, so ist sie intellectuell. Die erste Erkenntnißquelle liegt also in der Materie, die die Sinne dar- 35 reichen. Die zweite Erkenntnißquelle liegt in der Spontaneität des 145 Verstandes. Wenn der Mensch erst / den Stoff hat; so kann er sich immer neue Vorstellungen machen. Z. E. wenn er schon einmal die Vorstellung von Farbe hat; so kann er sich neue Vorstellungen bilden



durch Versetzung der Farben, die gar nicht in der Natur existiren. Aber neue Sinne kann man sich gar nicht vorstellen, weil uns der Stoff dazu fehlt. Die Sinne sind also ein nothwendiges Princip der Erkenntniß.

5 Wir haben aber auch ein Princip der Erkenntniß durch Begriffe, die gar nichts von den Sinnen erhalten; das heißt: wir haben Erkenntnisse von den Gegenständen, so fern wir gar nicht von den Sinnen afficirt werden, und das sind intellectuelle Begriffe. Es giebt also sensuale und intellectuale Begriffe. Wir können daher sagen: es ist  
10 nichts in dem Verstande, der Materie nach, was nicht in den Sinnen war; aber der Form nach giebt's Erkenntnisse, die intellectual, die gar kein Gegenstand der Sinne sind. Z. E. in der Moral machen die sinnlichen Erkenntnisse die Basis a posteriori; aber der Verstand hat die Grundbegriffe. Allein dieses muß man anführen: daß selbst die Be-  
15 griffe des Verstandes, obgleich sie nicht von den Sinnen abgezogen sind, doch bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen; z. E. den Begriff von Ursache und Wirkung würde Keiner haben, wenn er nicht durch Erfahrung Ursachen wahrgenommen hätte. Den Begriff der Tugend würde kein Mensch haben, wenn er immer unter lauter Spitz-  
20 buben wäre. Demnach machen zwar die Sinne in so fern den Grund aller Erkenntnisse aus, obgleich nicht alle / Erkenntnisse aus ihnen 146 ihren Ursprung haben. — Obgleich sie kein principium essendi sind, so sind sie doch *conditio sine qua non*.

Wo kommen sie aber in den Verstand hinein? Als anerschaffen und  
25 angebohren muß man sie nicht annehmen; denn das macht aller Untersuchung ein Ende, und ist sehr unphilosophisch. Wenn sie angebohren sind, so sind sie Offenbarungen. — Crusius hat von solchen Schwärmereien den Kopf voll gehabt, und er war so glücklich, daß er sich so was ganz denken konnte. Die Begriffe sind aber durch den Ver-  
30 stand, seiner Natur nach, bei Gelegenheit der Erfahrung entsprungen; denn der Verstand formirt bei Gelegenheit der Erfahrung und der Sinne Begriffe, die nicht von den Sinnen, sondern von der Reflexion über die Sinne abgezogen sind. — Locke hat sich hierin sehr geirret, indem er glaubte, alle seine Begriffe durch Erfahrung abzuziehen; da  
35 er sie doch aus der Reflexion abzog, die auf die Gegenstände der Sinne angewandt wird. Also der Materie nach entspringen alle aus den Sinnen; der Form nach aus dem Verstande, die aber dem Verstande nicht angebohren sind, sondern bei Gelegenheit der Erfahrung durch Reflexion entstehen. Diese Handlung der Reflexion üben wir aus, so



bald wir Eindrücke der Sinnen haben. Durch Gewohnheit wird diese Reflexion uns geläufig, so daß wir nicht bemerken, daß wir reflectiren; und dann glauben wir, daß es in der sinnlichen Anschauung lieget.

- 147 Nun wollen wir sehen, wiefern die Begriffe von / der Reflexion abhängen. Wir können nämlich Kenntnisse von Gegenständen haben, 5 davon wir gar keine Empfindung durch die Sinne haben. So kann ein Blindgebohrner die Erkenntniß vom Lichte haben, eben so wie ein Sehender, die ihm der Verstand darreicht; nur daß er die Empfindung nicht hat, und über die können wir auch nicht sprechen; denn da hat jeder seine eigene Empfindung bei dem Worte Licht. Wir können also 10 die Eindrücke von den Urtheilen absondern. Die Erkenntniß der Sinne durch den Verstand ist etwas anderes, als die Erkenntniß durch Eindruck. Wenn wir nun die Reflexionen über die Empfindung für Eindrücke halten; so begehen wir einen Fehler des Unterseheidens. Die Gegenstände der Sinne veranlassen uns zum urtheilen. Diese Urtheile 15 sind Erfahrungen, so fern sie wahr sind; sind sie aber vorläufige Urtheile, so sind sie ein Schein. Der Schein gehet vor der Erfahrung vorher; denn es ist ein vorläufiges Urtheil durch den Verstand über den Gegenstand der Sinne. Der Schein ist nicht wahr und auch nicht falsch; denn er ist die Veranlassung zu einem Urtheile aus der Erfahrung. Der 20 Schein muß also von der Erscheinung unterschieden werden. Die Erscheinung liegt in den Sinnen; der Schein ist aber nur die Veranlassung, aus der Erscheinung zu urtheilen. Die Wahrnehmung geht sowohl auf den Schein, als auf wirkliche Gegenstände der Erfahrung; z. E. die Sonne geht auf, sie geht unter, bedeutet einen Schein. Aus dem 25 Scheine der Gegenstände entspringt eine Illusion, und auch ein Betrug
- 148 der Sinne. Illusion ist noch kein Betrug / der Sinne; es ist ein voreiliges Urtheil, dem das nachfolgende gleich widerstreitet. Solche Illusionen lieben wir sehr; z. E. durch einen optischen Kasten werden wir nicht betrogen; denn wir wissen es, daß es nicht so ist; wir werden aber zu 30 einem Urtheil bewogen, welches gleich durch den Verstand widerlegt wird. Die Blendwerke sind von dem Betrage der Sinne unterschieden; beim Blendwerke entdecke ich den Betrug. Weil uns die Gegenstände der Sinne zum Urtheilen veranlassen; so werden die Irrthümer fälschlich den Sinnen zugeschrieben, da sie doch eigentlich der Reflexion 35 über die Sinne beizulegen sind. Demnach werden wir den Satz merken: *sensus non fallunt*. Dieses geschieht nicht deßwegen, weil sie richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen, aber in den Sinnen liegt der Schein. Sie verleiten zum urtheilen, obgleich sie nicht betrügen. Der

Satz giebt uns Gelegenheit, die Gründe der Urtheile zu examiniren, und durch deren Auflösung den Trug zu entdecken. Dieser Satz giebt uns also Anlaß, hinter den Grund der Irrthümer zu kommen. Allgemeine Begriffe entspringen nicht durch die Sinne, sondern durch den  
 5 Verstand.

Durch die Sinne entspringen nur einzelne Urtheile; wir bekommen also durch dieselben nicht den Begriff von der Ursache und Wirkung, auch nicht den Begriff vom Mangel; denn die Negation kann die Sinne nicht afficiren, und ich kann nicht sagen: Ich habe gesehen, daß  
 10 Keiner im Zimmer ist; denn das Nichts kann ich nicht sehen.

/ Nachdem wir, bei der Sinnlichkeit, die Vorstellungen der Sinne 149 selbst betrachtet haben, welches auch das Empfindungsvermögen kann genannt werden; auch der Sinne, in wiefern wir Vorstellungen und Erkenntnisse erlangen, so fern wir von den Gegenständen affi-  
 15 cirt werden (die Erkenntnisse sind nur möglich, so fern die Gegenstände einen Einfluß auf unsere Sinne machen); so wollen wir jetzt die nachgeahmte Erkenntniß der Sinne betrachten, welche auch recht schicklich die bildende Kraft genannt wird; welches ein Vermögen ist, Erkenntnisse aus uns selbst zu machen, die aber den-  
 20 noch die Form an sich haben, nach der die Gegenstände unsere Sinne afficiren würden. Es gehört also dieses Bildungsvermögen wirklich zur Sinnlichkeit; es bringt Vorstellungen hervor, entweder der gegenwärtigen Zeit, oder Vorstellungen der vergangenen Zeit, oder auch Vorstellungen der zukünftigen Zeit. Demnach besteht das Bildungs-  
 25 vermögen:

- 1) aus dem Vermögen der Abbildung, welches Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit sind; facultas formandi;
- 2) aus dem Vermögen der Nachbildung, welches Vorstellungen der vergangenen Zeit sind; facultas imaginandi;
- 30 3) aus dem Vermögen der Vorbildung, welches Vorstellungen der zukünftigen Zeit sind; facultas praevidendi.

Mein Gemüth ist jederzeit beschäftigt, das Bild des Mannichfaltigen, indem es es durchgeht, sich zu formi/ren. Z. E. wenn ich eine Stadt 150 sehe, so formirt sich das Gemüth von dem Gegenstande, den es vor sich hat, ein Bild, indem es das Mannichfaltige durchläuft. Wenn daher ein  
 35 Mensch in eine Stube kommt, die mit Bildern und Auszierungen überhäuft ist; so kann er sich kein Bild davon machen, indem sein Gemüth das Mannichfaltige nicht durchlaufen kann. Es weiß nicht, von welchem Ende es anfangen soll, um sich den Gegenstand abzu-

bilden. So berichtet man, wenn ein fremder Mensch in die Peterskirche in Rom kömmt, daß er ganz bestürzt wird wegen der Mannichfaltigkeit der Pracht. Die Ursache ist: Seine Seele kann das Mannichfaltige nicht durchgehen, um es sich abzubilden. Dieses abbildende Vermögen ist das bildende Vermögen der Anschauung. Das Gemüth 5 muß viele Beobachtungen anstellen, um sich einen Gegenstand abzubilden, indem es sich den Gegenstand von jeder Seite anders abbildet. Z. E. so sieht eine Stadt von der Morgenseite anders aus, als von der Abendseite. Es sind also viele Erscheinungen von einer Sache nach den verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten. Aus allen diesen Er- 10 scheinungen muß das Gemüth, indem es sie alle zusammen nimmt, sich eine Abbildung machen.

Das zweite Vermögen ist das Vermögen der Nachbildung, nach welchem mein Gemüth die Vorstellungen der Sinne aus den vorigen Zeiten herbeizieht, und sie mit den Vorstellungen der gegenwärtigen ver- 15 knüpft. Ich reproducire die Vorstellungen der vergangenen Zeit durch 151 die Association, nach welcher eine Vorstel/lung die andere herbeizieht, weil sie mit ihr in Begleitung war. Dieses ist das Vermögen der Imagination. Es wird sonst falsch das Einbildungsvermögen genannt, welches aber von ganz anderer Art ist; denn das ist ganz was anders, wenn ich 20 mir einen Pallast, den ich ehemals gesehen habe, einbilde, und wenn ich mir neue Bilder mache. Das letzte ist das Einbildungsvermögen, wovon hernach Meldung geschehen wird.

Das dritte Vermögen ist das Vermögen der Vorbildung. Obgleich das Künftige in mir keinen Eindruck und also kein Bild macht, 25 sondern nur das gegenwärtige; so kann man sich vorher doch von dem Künftigen ein Bild machen, und sich etwas vorher einbilden. Z. E. Man stellt sich die Gestalt vor, in welcher man seyn wird, wenn man eine Rede halten will. — Wie ist aber eine Vorbildung des Künftigen möglich? Die gegenwärtige Erscheinung hat Vorstellungen der ver- 30 gangenen und der folgenden Zeit. In meinen Vorstellungen ist aber eine Reihe der folgenden Vorstellungen, wo sich die Vorstellungen des Vergangenen zum Gegenwärtigen so verhalten, wie sich die Vorstellungen des Gegenwärtigen zum Künftigen verhalten. Eben so, wie ich aus dem Gegenwärtigen ins Vergangene gehen kann, so kann ich auch 35 aus dem Gegenwärtigen ins Künftige gehen. Gleichwie der gegenwärtige Zustand auf den vergangenen folgt, eben so folgt auf den gegenwärtigen der künftige. Dieses geschieht nach Gesetzen der Imagination.



Dieser Unterschied der bildenden Kraft betrifft die / Zeit. Es giebt <sup>152</sup>  
 aber noch einen andern Unterschied, nach welchem wir noch zwei  
 Vermögen der bildenden Kraft bekommen. Diese Vermögen sind das  
 Vermögen der Einbildung, und das Vermögen der Gegen-  
<sup>5</sup> bildung. Das Vermögen der Einbildung ist das Vermögen, Bilder  
 aus sich selbst, unabhängig von der Wirklichkeit der Gegenstände  
 hervor zu bringen, wo die Bilder nicht aus der Erfahrung entlehnt  
 sind. Z. E. ein Baumeister fingirt sich, ein Haus zu bauen, was er noch  
 nicht gesehen hat. Dies Vermögen nennt man das Vermögen der  
<sup>10</sup> Phantasie, und darf nicht mit der Imagination verwechselt werden.  
 Die Einbildungskraft ist eine sinnliche Dichtungskraft, obgleich wir  
 auch noch eine Verstandes-Dichtungskraft haben.

Das Vermögen der Gegenbildung ist das Vermögen der  
 Charakteristik. Charakteristik ist das Gegenbild des andern. Gegenbild  
<sup>15</sup> ist ein Mittel, das Bild des andern Dinges hervor zu bringen. So sind  
 Worte Gegenbilder der Sachen, um die Vorstellungen der Sache sich  
 zu concipiren. Weil es also Bilder vorstellt, so gehört es zur Sinnlich-  
 keit, obgleich die Bilder nicht durch den Einfluß der Gegenstände,  
 sondern aus uns selbst kommen; aber der Form nach gehöret es doch  
<sup>20</sup> zur Sinnlichkeit.

Zuletzt könnte man noch ein Vermögen der Ausbildung hin-  
 zufügen. Wir haben nicht allein ein Vermögen, sondern auch einen  
 Trieb, alles auszubilden und zu vollenden. So wie uns Sachen, Ge-  
 schichten, Komödien oder dergleichen mangelhaft zu seyn scheinen; /  
<sup>25</sup> so sind wir unablässig bemüht, es zum Ende zu bringen; man ärgert <sup>153</sup>  
 sich, daß die Sache nicht ganz ist. Dieses setzt ein Vermögen voraus,  
 sich eine Idee des Ganzen zu machen, und die Gegenstände mit der Idee  
 des Ganzen zu vergleichen.

Alle diese Actus der bildenden Kraft können willkührlich und  
<sup>30</sup> auch unwillkührlich geschehen. Sofern sie unwillkührlich ge-  
 schehen, gehören sie gänzlich zur Sinnlichkeit: so fern sie aber will-  
 kührlich geschehen, gehören sie zum obern Erkenntnißvermögen.  
 Das Gedächtniß ist also ein Vermögen der willkührlichen Imagina-  
 tion oder Nachbildung; also ist zwischen dem Gedächtniß und dem  
<sup>35</sup> Vermögen der Nachbildung kein wesentlicher Unterschied. So ist  
 es auch mit andern bildenden Vermögen. Hypochondrische Personen  
 haben unwillkührliche Einbildungen. Das willkührliche Einbildungs-  
 vermögen ist das Dichtungsvermögen.



Von dem Vermögen der Gegenbildung oder facultate characteristica müssen wir noch etwas ausführlicher anmerken: eine Vorstellung, die als Mittel der Reproduction durch Association dient, ist ein Symbolum. Die mehrsten symbolischen Vorstellungen kommen bei der Erkenntniß von Gott vor. Diese sind insgesamt per analogiam, d. i. durch eine Uebereinstimmung des Verhältnisses; z. E. die Sonne war bei den alten Völkern ein Symbolum, eine Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit, indem sie, in dem großen Weltbau allenthalben gegenwärtig, vieles ertheilt (Licht und Wärme), ohne zu empfangen.

154 So kann zum Symbol einer Republik der / menschliche Körper dienen, 10 in welchem alle Glieder ein Ganzes ausmachen. Eine Erkenntniß des Verstandes, welche indirecte intellectual ist und durch den Verstand erkannt wird, aber durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntniß hervorgebracht wird, ist eine symbolische Erkenntniß, die der logischen Erkenntniß, so wie die intuitive der discursiven entgegengesetzt 15 wird. Die Verstandeserkenntniß ist symbolisch, wenn sie indirecte intellectual ist, und durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntniß hervorgebracht, aber durch den Verstand erkannt wird. Das Symbolum ist nur ein Mittel, die Intellection zu befördern; es dient nur der unmittelbaren Verstandeserkenntniß; mit der Zeit muß es aber weg- 20 fallen. Die Erkenntnisse aller orientalischen Nationen sind symbolisch. Wo uns also die Anschauung nicht unmittelbar erlaubt ist; da müssen wir uns per analogiam mit der symbolischen Erkenntniß behelfen. Wir können auch sagen: Die Erkenntniß ist symbolisch, wo der Gegenstand in dem Zeichen erkannt wird; aber bei der discursiven 25 Erkenntniß sind die Zeichen nicht symbola, indem ich in dem Zeichen nicht den Gegenstand erkenne, sondern das Zeichen mir nur die Vorstellung von dem Gegenstande hervorbringt. Z. E. das Wort Tisch ist kein Symbol, sondern nur ein Mittel, die Vorstellung des Verstandes durch Association hervorzubringen.

30

155

## / Vom obern Erkenntnißvermögen.

Nachdem wir von dem untern Erkenntnißvermögen oder von den Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben, so fern wir von ihnen afficirt werden (also uns leidend verhalten), gehandelt haben; so kommen wir jetzt zu dem obern Erkenntnißvermögen, oder zu den 35 Vorstellungen, die wir durch willkührliche Ausübung haben, wo wir Urheber der Vorstellungen sind.

## Allgemeine Betrachtung hierüber:

Der Verstand ist nicht allein ein Vermögen der Regeln, sondern sein Prinzip ist auch, daß alle unsere Erkenntnisse und Gegenstände unter einer Regel stehen müssen. Alle Erscheinungen stehen unter  
 5 einer Regel; denn alle Gegenstände, so fern sie erscheinen, so erscheinen sie im Verhältnisse zu Zeit und Raum. So fern sie aber gedacht werden, müssen sie unter einer Regel stehen; denn sonst könnten sie nicht gedacht werden. Was also eine Regel unmöglich macht, das ist verstandeswidrig.

- 10 Die Maxime des Verstandes ist: Alles, was geschieht, geschieht nach Regeln, und alle Erkenntnisse sind unter einer Regel. Je mehr Erkenntnisse aus einem principio a priori können abgeleitet werden; desto mehr Einheit hat die Regel. Wie kommen aber die reinen Verstandesbegriffe in den Kopf? Von Gegenständen der Anschauung  
 15 haben wir Kenntnisse, vermöge der bildenden Kraft, welche zwischen dem Verstande und der / Sinnlichkeit ist. Ist diese bildende Kraft 156 in abstracto, so ist es der Verstand. Die Bedingungen und Handlungen der bildenden Kraft in abstracto genommen, sind reine Verstandesbegriffe und Kategorien des Verstandes. Z. E. der reine Verstandes-  
 20 begriff von Substanz und Accidens kommt auf folgende Art aus der bildenden Kraft: Der bildenden Kraft muß etwas Beständiges zum Grunde gelegt werden, statt daß sich das Mannichfaltige verändert; denn wäre nichts zum Fundament der bildenden Kraft, so könnte sie auch nichts wechseln. Das Beständige ist nun der reine Begriff der  
 25 Substanz, und das Mannichfaltige des Accidens. Alle obersten Grundsätze des Verstandes a priori sind allgemeine Regeln, welche die Bedingungen der bildenden Kraft in allen Erscheinungen ausdrücken, mit denen wir bestimmen können, wie die Erscheinungen unter einander zu verknüpfen sind; denn das, was die Erkenntniß möglich  
 30 macht, was die Bedingung derselben ist, dasselbe ist auch die Bedingung der Dinge. Wir haben Grundsätze a priori, die sich auf die Bedingung der Anschauung gründen; z. E. alle Sätze der Geometric. Eben so haben wir auch Grundsätze des Denkens a priori festgesetzt. Was die nothwendige Bedingung des Denkens ist, kommt dem Objce-  
 35 tiven zu, und was eine nothwendige Bedingung der Anschauung ist, kommt auch den Dingen zu. Die Gegenstände müssen conform seyn den Bedingungen, unter denen sie erkannt werden können; das ist die Natur des menschlichen Verstandes. Der Verstand a priori ist also das

157 Vermögen, über Gegenstände zu reflecti/ren. Ueber die Grenzen der  
 Gegenstände der Sinne geht der Verstand nicht, aber doch bis an die  
 Grenze; das ist Gott und die künftige Welt. Das obere Erkenntniß-  
 vermögen heißt es darum, weil in ihm die Spontaneität betrachtet  
 wird, da in dem untern Erkenntnißvermögen die Passivität war. Das 5  
 obere Erkenntnißvermögen wird auch der Verstand, im allgemeinen  
 Verstande, genannt. In dieser Bedeutung ist der Verstand das Ver-  
 mögen der Begriffe, oder auch das Vermögen der Urtheile, aber auch  
 das Vermögen der Regeln. Alle diese drei Definitionen sind einerlei;  
 denn ein Begriff ist eine Erkenntniß, die zu einem Prädicat dienen 10  
 kann in einem möglichen Urtheile. Ein Urtheil ist aber eine Vorstel-  
 lung der Vergleichung mit dem allgemeinen Merkmale, und ein Begriff  
 ist ein allgemeines Merkmal. Ein Urtheil ist aber auch immer eine  
 Regel; denn eine Regel giebt das Verhältniß des Besondern zum Allge-  
 meinen. Z. E. Cicero ist gelehrt; da dienet das Prädicat gelehrt zur 15  
 Beurtheilung der Handlungen des Cicero; also dienet es zur Regel.  
 Demnach laufen die drei Definitionen auf eins hinaus. Wir können  
 auch sagen, der Verstand ist das Vermögen allgemeiner Erkenntnisse.  
 Allgemeine Erkenntnisse als Vorstellungen sind Begriffe, und allge-  
 meine Erkenntnisse als Vergleichung der Vorstellungen sind Urtheile; 20  
 jedes allgemeine Urtheil ist also eine Regel. — Die Sinnlichkeit ist ein  
 Vermögen der Anschauung. Parallel zu der Sinnlichkeit ist der Ver-  
 stand, als das Vermögen der Begriffe. Die Sinnlichkeit hat ursprüng-  
 158 liche Formen; der Verstand / ist aber ein Vermögen der Regeln; da-  
 durch unterscheidet er sich von der Sinnlichkeit, die nur in Formen 25  
 besteht. Die Sinne sind ein Vermögen der Perception, der Verstand  
 aber der Reflexion. Wenn man sagt: der Verstand ist ein Vermögen  
 deutlicher Erkenntnisse; so ist dieses falsch definirt; denn die Sinn-  
 lichkeit beruht doch zuletzt auf dem Bewußtseyn. Das Bewußtseyn  
 ist aber zu allen Erkenntnissen und Vorstellungen nöthig; demnach 30  
 können sinnliche Erkenntnisse auch deutlich seyn. Weil aber das  
 Bewußtseyn eine *conditio sine qua non* der Erkenntnisse ist; so wird  
 es zum obern Erkenntnißvermögen gerechnet. Die Deutlichkeit ist  
 aber nicht eine nothwendige Bedingung der Verstandes-Erkenntnisse,  
 indem es auch eine Deutlichkeit der Anschauung geben kann. Die 35  
 Deutlichkeit der Begriffe ist aber die Verstandes-Deutlichkeit. —  
 Allein wenn wir den Verstand negativ definiren, im Gegensatze mit  
 der Sinnlichkeit; so ist der Verstand ein Vermögen, Dinge unabhängig  
 von der Art, wie sie uns erscheinen, zu erkennen. Der Verstand ist aber



das Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind. Es scheint zwar, daß, wenn ich den Verstand durch ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, definire, solches nicht negativ sey; allein wenn ich ihn im Gegensatze mit der Sinnlichkeit betrachte, so weiß ich doch nicht  
 5 (wenn nämlich die Sinnlichkeit Dinge erkennt, so wie sie erscheinen, der Verstand aber, so wie sie sind), wie sie der Verstand erkennt; ich weiß nur so viel, daß er sie nicht so erkennt, wie sie erscheinen. Diese Definition hat ihren Nutzen, indem / sie allgemein ist, 159 und nicht nur auf den menschlichen Verstand, sondern auf den Ver-  
 10 stand überhaupt gerichtet ist. — Wie kann ich aber Dinge erkennen, so wie sie sind? Entweder durch Anschauung oder Begriffe. Der menschliche Verstand ist nur ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, durch Begriffe und Reflexion, also blos discursiv. Alle unsere Erkenntnisse sind nur logisch und discursiv, aber nicht ostensiv und  
 15 intuitiv. Wir können uns aber einen Verstand denken, der die Dinge erkennt, so wie sie sind, aber durch Anschauung. Ein solcher Verstand ist intuitiv. Es kann einen solchen Verstand geben; nur der menschliche ist es nicht. Diese Definition hat Anlaß gegeben zur mystischen Vorstellung des Verstandes. Denken wir uns  
 20 nämlich den menschlichen Verstand als ein Vermögen, Dinge durch Anschauung zu erkennen, so wie sie sind; so ist dies ein mystischer Verstand; z. E. wenn wir glauben, daß in der Seele ein Vermögen intellectueller Anschauungen liege; so ist solches ein mystischer Verstand. Wir haben ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind,  
 25 aber nicht durch Anschauung, sondern durch Begriffe. Wenn diese Begriffe reine Verstandesbegriffe sind; so sind sie transcendental. Sind sie aber auf Erscheinungen angewandt; so sind es empirische Begriffe, und der Gebrauch des Verstandes ist ein empirischer Gebrauch.  
 30 So wie wir bis jetzt den Verstand erwogen haben; so ist er der Sinnlichkeit entgegengesetzt, und heißt das obere Erkenntnißvermögen. Dieser Verstand allgemein / genommen, und das obere Erkenntniß- 160 vermögen ist dreifach: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Hier ist der Verstand stricte genommen, wo er eine species ist von der  
 35 allgemeinen Bedeutung des Verstandes, und das obere Erkenntnißvermögen bedeutet. Dieses obere Erkenntnißvermögen bestehet also:  
 1) aus einem allgemeinen Urtheile;  
 2) aus der Subsumtion unter dieses Urtheil, und  
 3) aus dem Schlusse. —



Das Princip des allgemeinen Urtheils, oder der Regel, ist der Verstand striete genommen. Das Princip der Subsumtion unter diese Regel ist die Urtheilskraft, und das principium a priori der Regel ist die Vernunft. — Was unter kein empirisches Urtheil subsumirt werden kann, ist ein Urtheil a priori. Das Vermögen der Urtheile, 5 die unter kein empirisches Urtheil subsumirt werden können, ist die Vernunft. Man kann auch sagen: die Vernunft ist das Vermögen der Regel a priori, oder der Begriffe a priori.

In allen Stücken, auch in empirischen Erkenntnissen, brauche ich meinen Verstand, und das ist der empirische Verstandesgebrauch. Wir 10 können aber auch einen Gebrauch des Verstandes a priori haben, und dieses ist die Vernunft. Z. E. Alles Zufällige hat eine Ursache; hier ist der Gebrauch des Verstandes a priori; denn das lehrt mich keine Erfahrung. Verstand und Vernunft sind also nur in Ansehung des empirischen und reinen Gebrauchs unterschieden. Allein wir haben auch 15 ein Zwischenvermögen zwischen beiden, nämlich unter ein allge/meines Urtheil und unter eine allgemeine Regel zu subsumiren; und das ist die Urtheilskraft. Zuerst frage ich: Ist die allgemeine Regel a priori, oder a posteriori? und dann: Ob der Fall unter die Regel gehört? Z. E. Alles Einfache denkt; ist eine Regel a priori. Nun sehe ich, ob die 20 Seele des Menschen unter diese Regel gehört, und darunter subsumirt werden kann. Dieses Vermögen, unter Regeln zu subsumiren, ist so separat von andern Vermögen, daß Menschen zwar können ein Vermögen der allgemeinen Regel haben; aber ganz ohne dieses Vermögen zu haben, unter die Regel zu subsumiren, und die Regel in conereto an- 25 zuwenden.

Verstand ist das Vermögen, aus dem Allgemeinen das Besondere — die Urtheilskraft, aus dem Besondern das Allgemeine — und die Vernunft, das Allgemeine a priori zu erkennen, und aus den mannigfaltigen Erscheinungen Regeln zu sammeln. Das Besondere wird hier 30 gegeben, woraus man eine allgemeine Regel zu machen hat. Die Urtheilskraft ist aber umgekehrt; da wird eine allgemeine Regel gegeben, woraus das Besondere bestimmt werden muß. Um also zu wissen, ob das Besondere unter die allgemeine Regel gehöre, ist Urtheilskraft nöthig. Diese hat das Besondere an sich, daß sie durch Unterricht 35 nicht kann erlernt werden, sondern wo man durch Uebung zur Fertigkeit in derselben gelangen muß. Der Verstand läßt sich instruiren, aber nicht die Urtheilskraft. Vernunft ist das Vermögen, allge- 40 meine Regeln a priori von der Erfahrung ganz abgesondert zu / er-

kennen. Z. E. Alles Zufällige muß eine erste Ursache haben; das lehrt nicht die Erfahrung.

Die Größe des Verstandes beruht auf zwei Stücken, auf dem Vermögen der Begriffe, und auf der Beziehung allgemeiner Begriffe auf besondere Fälle. Je mehr die Urtheile eine Beziehung auf die besonderen Fälle haben; desto ausgebreiteter und extensiv klarer ist der Verstand; und je mehr der Verstand mit Anschauungen verbunden ist, desto ausgebreiteter und heller ist derselbe. Wer demnach die allgemeinen Regeln in Beispielen, Gleichnissen und besonderen Fällen des gemeinen Lebens gut anwenden kann, der hat einen ausgebreiteten Verstand. Der Verstand wird also auf eine zweifache Art instruiert:

- a) daß man ihn an allgemeine Regeln gewöhne, oder in abstracto gebrauchte, und
- b) daß man diese allgemeinen Regeln in der Erfahrung anwende, oder ihn in concreto gebrauchte.

Hier muß man nicht glauben, daß dieses mit der Urtheilskraft einerlei ist; denn die Urtheilskraft ist nur ein Vermögen, zu wissen, ob ein gegebener Fall unter die Regel gehöre; welches unterschieden ist von dem Verstande in concreto, der auf die Erfahrungsfälle des Lebens angewandt wird. Der Verstand in concreto ist nur ein Erinnerungsvermögen der allgemeinen Regel; allein dadurch kann man noch nicht unterscheiden, ob der gegebene Fall unter die Regel gehöre. Die Urtheilskraft ist aber ein Unterscheidungsvermögen.

Der Gebrauch der Vernunft ist auch zweifach:

- a) ein reiner, und
- b) ein empirischer Gebrauch.

Der reine Gebrauch der Vernunft ist, der auf Gegenstände geht, die gar nicht Gegenstände der Sinne sind. Der empirische Gebrauch ist, wenn ich etwas a priori erkenne, welches a posteriori bestätigt wird; z. E. in der Experimentalphysik. Ein reiner Vernunftgebrauch ist der, wo die Regel nicht durch die Erfahrung bestätigt wird. Wo aber die Regel selbst aus der Erfahrung genommen ist; da ist kein Vernunftgebrauch.

Alle diese drei Vermögen, die das obere Erkenntnißvermögen ausmachen, können wir noch in gesunde und gelehrte Vermögen unterscheiden. So haben wir denn einen gesunden Verstand, eine gesunde Urtheilskraft und eine gesunde Vernunft; aber auch einen speculativen Verstand, eine speculative Urtheilskraft und Vernunft. Der gesunde Gebrauch dieser Vermögen zeigt sich in concreto in den Fäl-

len, wo die Erfahrung den Beweis von der Richtigkeit dieser Erkenntnißkraft maehen kann. Wenn ich meinen Verstand, meine Urtheilskraft und Vernunft so gebrauehe, daß durch die Erfahrung kann ausgemacht werden, daß es wahr ist; so habe ich einen gesunden Verstand, eine gesunde Urtheilskraft und Vernunft. Wenn ich mit meinen 5 Erkenntnißkräften nicht weiter gehe, als nur so weit die Erfahrung es bestätigen kann; so ist das der gesunde Gebrauch der Erkenntnißkräfte. Speculativer Gebrauch des Verstandes und der Vernunft ist, sofern sie ein Vermögen haben, ohne Erfahrung die Regel zu gebrauchen. Speculative Urtheilskraft ist, wo der / Grund des richtigen 10 Gebrauchs nicht in der Erfahrung, sondern in allgemeinen Gründen liegt. —

In Ansehung der Erkenntnisse unterscheidet man Naturell und Genie. — Naturell ist eine Neigung zu lernen, Genie aber Erkenntnisse zu finden, die gar nicht können gelehrt werden. Der Kopf ist das 15 Talent der Erkenntnisse. Die Köpfe unterscheidet man, in Ansehung der Fertigkeit, in feine und stumpfe; in Ansehung der Gegenstände in mathematische und philosophische Köpfe. Hiervon wird in der Anthropologie ausführlicher gehandelt.

Ehe wir zu dem Vermögen der Lust und Unlust übergehen, so 20 müssen wir noch (als ein Uebergang des obern Erkenntnißvermögens zu dem Vermögen der Unterscheidung der Gegenstände nach dem Gefühl, der Lust und Unlust) von dem Vermögen zu vergleichen, und Gegenstände in Vergleichung zu erkennen, handeln. Die bildenden Vermögen, oder das Erkenntnißvermögen, sind Vermögen, Vorstel- 25 lungen zu erzeugen. Nun haben wir aber auch noch ein Vermögen, Vorstellungen zu vergleichen, und das ist Witz und Scharfsinn. Der Witz (ingenium) ist das Vermögen, Gegenstände zu vergleichen nach der Verschiedenheit. Das Vermögen der Uebereinstimmung oder der Einerleiheit liegt zum Grunde unserer allgemeinen Begriffe. In jedem 30 Urtheile erkenne ich, daß etwas entweder unter den allgemeinen Begriff gehöre oder nicht; dies ist ingenium. Z. E. ob die Füchse unter den allgemeinen Begriff vom Hunde gehören. So kann man in der 165 ganzen Natur Vergleichung / und Uebereinstimmung suchen. Allein wenn ich ein negatives Urtheil habe, wenn ich finde, daß es nicht zu 35 dem allgemeinen Begriffe gehört, sondern von demselben verschieden ist; dann ist das Scharfsinn (acumen). Die Aeüßerungen des Scharfsinns sind die, wodurch wir unsere Erkenntnisse bewahren vor Irrthümern, und sie also reinigen, wenn wir sagen, was die Dinge nicht



sind. Durchs ingenium erweitern wir aber unsere Erkenntnisse; das ingenium ist also das Erste. Zuerst mache ich allerhand Vergleichungen; alsdann aber kommt das acumen, und unterscheidet eins von dem andern. So werden zuerst die Menschen nach dem ingenium  
 5 alles Harte für Steine gehalten haben; hernach aber werden sie allmählig eins von dem andern unterscheiden. Man weiß nicht recht, wozu eigentlich diese Vermögen können gerechnet werden, ob zum untern oder obern Erkenntnißvermögen. Ueberhaupt ist es das obere Erkenntnißvermögen angewandt auf das untere. Sie gehören also  
 10 wohl zum obern Erkenntnißvermögen.

### Vom Vermögen der Lust und Unlust.

Das zweite Vermögen der Seele ist das Vermögen, die Dinge zu unterscheiden nach dem Gefühle der Lust und Unlust, oder des Wohlgefallens und Mißfallens. Das Vermögen der Lust und Unlust ist kein  
 15 Erkenntnißvermögen, sondern unterscheidet sich ganz von demselben. Die Bestimmungen der Dinge, in Ansehung derer wir Lust und Unlust bezeigen, sind nicht Bestimmungen, die / bloß den Objecten zukommen, 166 sondern die sich auf die Beschaffenheit des Subjects beziehen. Durch das Erkenntnißvermögen kann ich nicht anders Vorstellungen von den  
 20 Dingen haben, als nach der Bestimmung, die von ihnen würde getroffen werden, wenn sie auch gar nicht vorgestellt würden; z. E. die runde Figur an einem Zirkel würde ich erkennen, ohne daß der Zirkel vorgestellt würde. Aber die Bestimmungen des Guten und Bösen, des Schönen und Häßlichen, des Angenehmen und Unangenehmen, sind  
 25 Bestimmungen, die an den Dingen gar nicht würden wahrgenommen werden können, wenn sie nicht durch Vorstellung erkannt würden. Mithin können solche Bestimmungen, die ohne Vorstellung an den Dingen nicht können erkannt werden, nicht zum Erkenntnißvermögen gehören; weil dieses, auch ohne Vorstellung der Dinge, die ihnen  
 30 zugehörigen Bestimmungen erkennen kann; sondern es muß ein besonderes Vermögen in uns seyn, solche an ihnen wahrzunehmen. Es sind also nicht Bestimmungen, die im Verhältnisse auf unser Erkenntnißvermögen, sondern auf ein ganz anderes Vermögen sich beziehen; deren Bedingung zwar freilich das Erkenntnißvermögen ist,  
 35 denn ohne das kann ich keine Lust und Unlust vom Gegenstande haben; es ist aber ein besonderes Vermögen, das vom Erkenntnißvermögen unterschieden ist. Wenn ich vom Gegenstande rede, so fern er schön oder häßlich, angenehm oder unangenehm ist; so kenne ich



den Gegenstand nicht an sich, so wie er ist, sondern wie er mich affieirt. Wenn Euklid vom Zirkel redet; so beschreibt er ihn nicht, so fern er  
 167 schön ist, / sondern was er an sich ist. Um aber etwas als schön u.s.w. zu erkennen; dazu gehört ein besonderes Vermögen in uns, aber nicht im Gegenstande. Wenn wir allen vernünftigen Wesen das Vermögen 5 der Lust und Unlust wegnehmen, und ihr Erkenntnißvermögen auch noch so sehr vergrößern; so würden sie alle Gegenstände erkennen, ohne von ihnen gerührt zu werden; es wäre ihnen alles gleich, denn es fehlte ihnen das Vermögen, von Gegenständen affieirt zu werden. Alle Lust und Unlust setzt Erkenntniß vom Gegenstande voraus; entweder 10 eine Erkenntniß der Empfindung, oder der Anschauung, oder der Begriffe; und so wie man sagt: *ignoti nulla eupido*, so könnte man auch sagen: *ignoti nulla complacentia*. Allein die Erkenntniß ist es nicht, in welcher die Lust angetroffen wird, sondern das Gefühl, wozu die Erkenntniß die Bedingung ist. — Alle Prädicate der Dinge, 15 welehe die Lust und Unlust ausdrücken, sind nicht Prädicate, die dem Gegenstande an und für sich zu kommen, oder Prädicate die im Verhältnisse zu unserer Erkenntnißkraft stehen; sondern es sind Prädicate des Vermögens in uns, von den Dingen affieirt zu werden. Man hat gesagt: dieses Vermögen wäre eine Erkenntniß der Vollkommen- 20 heit und Unvollkommenheit der Gegenstände; allein die Vollkommenheit ist nicht das Gefühl des Schönen und Angenehmen, sondern die Vollkommenheit ist die Vollständigkeit des Gegenstandes. Nun ist zwar wahr, daß alle Vollständigkeit gefällt, und wir ein Vermögen haben, die Idee der Vollständigkeit auf alles anzuwenden, und alles 25  
 168 vollständig auszubilden; allein die Vollständig/keit, d. h. die Vollkommenheit des Gegenstandes zu erkennen, das ist nicht eine Erkenntniß der Lust; sondern es fragt sich noch, ob sie in gewissen Fällen mit Lust und Unlust verbunden ist. Vorausgesetzt, daß der Gegenstand ein Object der Lust ist; so gefällt auch die Vollkommen- 30 heit, und dann ist auch die Vollständigkeit zur Lust nicht allemal erforderlich. Es kommt bei der Lust und Unlust nicht auf den Gegenstand an, sondern wie der Gegenstand das Gemüth affieirt. Lust und Unlust sind Vermögen, wodurch Gegenstände unterschieden werden, nicht was in ihnen selbst anzutreffen ist, sondern wie die Vorstellung 35 von ihnen einen Eindruck auf unser Subject macht, und wie unser Gefühl davon gerührt wird. —

Was ist aber ein Gefühl? das ist etwas schwer zu bestimmen. Wir empfinden uns selbst. Die Vorstellungen können zweifach seyn: Vor-

stellungen des Objects und des Subjects. Unsere Vorstellungen können verglichen werden, entweder mit den Gegenständen, oder mit dem gesammten Leben des Subjects. Die subjective Vorstellung der gesammten Lebenskraft, die Gegenstände zu recipiren oder auszuschließen, ist das Verhältniß des Wohlgefallens oder Mißfallens. Also ist das Gefühl nicht das Verhältniß der Gegenstände zur Vorstellung, sondern zur gesammten Kraft des Gemüths, dieselben entweder innigst zu recipiren oder auszuschließen. Das Recipiren ist das Gefühl der Lust, und das Ausschließen der Unlust. Das Schöne ist also nicht das Verhältniß der Erkenntniß zum Object, sondern zum Subject. Mehr läßt sich hiervon nicht sagen. Dem/nach haben wir zwei Vollkommenheiten: logische und ästhetische. Die erste Vollkommenheit ist die, wenn meine Erkenntniß mit dem Objecte übereinkommt; und die zweite Vollkommenheit ist, wenn meine Erkenntniß mit dem Subjecte übereinstimmt.

Wir haben ein inneres Princip, aus Vorstellungen zu handeln, und das ist das Leben. Wenn nun eine Vorstellung mit der gesammten Kraft des Gemüths, mit dem Princip des Lebens zusammenstimmt; so ist dieses die Lust. Ist die Vorstellung aber von der Art, daß sie dem Princip des Lebens widersteht; so ist dieses Verhältniß des Widerstreits in uns die Unlust. Die Gegenstände sind demnach schön, häßlich u.s.w. nicht an und für sich selbst, sondern in Beziehung auf lebende Wesen. Was aber nur in Beziehung auf lebende Wesen statt findet; davon muß der Grund in dem lebenden Wesen seyn; demnach muß in dem lebenden Wesen ein Vermögen seyn, solche Eigenschaften an den Gegenständen wahrzunehmen. Es ist also die Lust und Unlust ein Vermögen der Uebereinstimmung oder des Widerstreits des Principis des Lebens, gegen gewisse Vorstellungen oder Eindrücke der Gegenstände.

Leben ist das innere Princip der Selbstthätigkeit. Lebende Wesen, die nach diesem innern Princip handeln, müssen nach Vorstellungen handeln. Nun kann es eine Beförderung, aber auch ein Hindernis des Lebens geben. Das Gefühl von der Beförderung des Lebens ist Lust, und das Gefühl von dem Hinderniß des Lebens ist Unlust. Die Lust ist also ein Grund der Thätigkeit, und Unlust ein Hinderniß der Thätigkeit. Lust besteht also im Begehren; Unlust hingegen im Verabscheuen. — Nun sehen wir, was Lust und Unlust für Verknüpfung mit denkenden Wesen haben. Nur thätige Wesen können Lust und Unlust haben. Subjecte, die da thätig sind nach Vorstellungen, die haben Lust

und Unlust. Also ein Geschöpf, was nicht nach Vorstellungen thätig ist, hat kein Vermögen der Lust und Unlust.

Das Leben ist dreifach:

- 1) das thierische,
- 2) das menschliche, und
- 3) das geistige Leben.

5

Es giebt also eine dreifache Lust. Die thierische Lust besteht in dem Gefühle der Privatsinne. Die menschliche Lust ist das Gefühl nach dem allgemeinen Sinne, vermittelt der sinnlichen Urtheilskraft; es ist ein Mittelding und wird erkannt durch die Idee aus der Sinn- 10  
lichkeit. Die geistige Lust ist idealisch, und wird erkannt aus puren Begriffen des Verstandes. Die Lust oder Unlust, das Wohlgefallen oder Mißfallen ist entweder objectiv oder subjectiv. Wenn der Grund des Wohlgefallens oder Mißfallens des Gegenstandes mit dem bestimmten Subjecte übereinstimmt; so ist dies das subjective Wohlgefallen oder 15  
Mißfallen. Dieses entspringt aus den Sinnen. Jeder besondere Sinn ist ein Grund des subjectiven Wohlgefallens. Was also nach Privatgründen des Sinnes eines Subjects gefällt oder mißfällt; das ist das subje-  
171 tive Wohlgefallen oder Mißfallen. / Das Wohlgefallen aus Privatgründen des Sinnes eines Subjects ist das Vergnügen, und der Gegen- 20  
stand ist angenehm. Das Mißfallen aus Privatgründen des Sinnes des Subjects ist Mißvergnügen oder Schmerz, und der Gegenstand ist unangenehm. Wenn ich aber sage: etwas ist angenehm oder unangenehm; so drückt das nur ein subjectives Wohlgefallen oder Miß-  
fallen aus privatgültigen Gründen des Wohlgefallens oder Mißfallens 25  
aus. Weil immer ein gewisser Gegenstand angenehm oder unangenehm vorkommt; so folgt noch nicht, daß er jedermann so vorkommen müsse. Man kann daher hierüber nicht streiten. Das objective Wohl-  
oder Mißfallen besteht in der Lust und Unlust am Gegenstande, nicht im Verhältnisse auf besondere Bedingungen des Subjects; sondern, 30  
unabhängig von den besondern Bedingungen des Subjects, auf dem allgemeinen Urtheile, das eine allgemeine Gültigkeit hat, und für jedermann gilt. Was also ein allgemeiner Grund des allgemein gültigen Wohlgefallens oder Mißfallens ist; das ist ein objectives Wohl-  
gefallen oder Mißfallen. Dieses objective Wohlgefallen oder Mißfallen 35  
ist zweifach: Es gefällt oder mißfällt etwas, entweder nach der allgemeinen Sinnlichkeit, oder nach der allgemeinen Erkenntnißkraft. Was da gefällt aus der Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Sinne,



das ist schön; und wenn es aus demselben Grunde mißfällt, ist es häßlich. Was gefällt aus der Uebereinstimmung der allgemeinen Erkenntnißkraft, ist gut; und wenn es aus demselben Grunde mißfällt, so ist es böse.

5 / Dasjenige, worin der Sinn der Menschen übereinstimmt, ist der **112**  
 allgemeine Sinn. Wie kann aber ein Mensch ein Urtheil fällen nach dem allgemeinen Sinne, da er doch den Gegenstand betrachtet nach seinem Privatsinne? Die Gemeinschaft unter den Menschen macht einen gemeinschaftlichen Sinn aus. Aus dem Umgange mit Menschen  
 10 entsteht ein gemeinschaftlicher Sinn, der für jedermann gilt. Wer also in keine Gemeinschaft kommt, hat keinen gemeinschaftlichen Sinn. — Das Schöne und Häßliche kann nur von Menschen unterschieden werden, so fern sie in der Gemeinschaft sind. Wem also etwas nach einem gemeinschaftlichen und allgemein gültigen Sinne gefällt; der  
 15 hat Geschmack. Der Geschmack ist daher ein Vermögen der Beurtheilung durch Wohlgefallen oder Mißfallen, nach dem gemeinschaftlichen und allgemein gültigen Sinne. Es ist aber doch der Geschmack immer nur eine Beurtheilung durchs Verhältniß der Sinne, und deßwegen ist dieses Vermögen ein Vermögen der Lust und Unlust.  
 20 Das objective Wohlgefallen oder Mißfallen, oder Gegenstände zu beurtheilen nach allgemein gültigen Gründen der Erkenntnißkraft, ist das obere Vermögen der Lust und Unlust. Dieses ist das Vermögen, aus Erkenntniß des Verstandes nach allgemein gültigen Grundsätzen den Gegenstand zu beurtheilen, ob er gefällt oder mißfällt. Wenn  
 25 etwas ein Gegenstand des intelleetuellen Wohlgefallens ist, so ist es gut; ist es ein Gegenstand des intelleetuellen Mißfallens, so ist es böse. — Gut ist, was jedermann nothwendig gefallen muß. — Das Schöne / gefällt aber nicht jedermann nothwendig, sondern die Ueber- **113**  
 einstimmung des Urtheils ist zufällig. Aber die Uebereinstimmung  
 30 der Urtheile des Wohlgefallens oder Mißfallens durch den Verstand, laut denen der Gegenstand entweder gut oder böse ist, ist nothwendig. Wie kann aber das Gute gefallen, da es doch kein Vergnügen erweckt? Würde die Tugend angenehm seyn, so wäre jedermann tugendhaft; aber jetzt wünscht nur jeder, wenn es anginge, mit einemmale tugend-  
 35 haft zu seyn. Er sieht ein, daß es gut ist; allein es vergnügt ihn nicht. Die Freiheit ist der größte Grad der Thätigkeit und des Lebens. Das thierische Leben hat keine Spontaneität. Fühle ich nun, daß etwas mit dem höchsten Grade der Freiheit, also mit dem geistigen Leben übereinstimmt; so gefällt es mir. Diese Lust ist die intelleetuelle Lust.



Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne daß es vergnügt. Solche intellectuelle Lust ist nur in der Moral. Woher hat aber die Moral solche Lust? Alle Moralität ist die Zusammenstimmung der Freiheit mit sich selbst. Z. E. wer da lügt, stimmt nicht mit seiner Freiheit überein, weil er durch die Lüge gebunden ist. Was aber mit der Freiheit 5 zusammenstimmt; das stimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit dem ganzen Leben übereinstimmt, das gefällt. Dieses ist jedoch nur eine reflectirende Lust; wir finden hier kein Vergnügen, sondern billigen es durch Reflexion. Die Tugend 114 hat also kein Vergnügen, aber dafür Beifall; / denn der Mensch fühlt 10 sein geistiges Leben und den höchsten Grad seiner Freiheit.

Nun können wir noch folgende Eintheilung machen. Etwas ist ein Gegenstand der Lust in der Empfindung; oder ein Gegenstand der Lust in der Anschauung; oder der sinnlichen allgemeinen Urtheilskraft, d. i. ein Gegenstand der Lust nach Begriffen des Verstandes. 15 Wenn etwas in der Empfindung gefällt, so vergnügt es, und der Gegenstand ist angenehm. Was ein Gegenstand der Anschauung oder der sinnlichen Urtheilskraft ist, das gefällt, und der Gegenstand ist schön. Was ein Gegenstand der Lust nach Begriffen des Verstandes ist, das wird gebilliget, und der Gegenstand ist gut. Um das Angenehme 20 und Unangenehme zu unterscheiden, brauchen wir Gefühl; um das Schöne und Häßliche zu unterscheiden, brauchen wir Geschmaek; um das Böse und Gute zu unterscheiden brauchen wir Vernunft. Zur Untersuchung des Angenehmen und Unangenehmen haben wir keinen gemeinschaftlichen Maasstab, weil es sich auf die Privatempfindung 25 des Subjects bezieht. Daher kann man sich über das Angenehme und Unangenehme in keinen Streit einlassen; denn ein Streit ist eine Bemühung, den andern zur Beipflichtung seines Urtheils zu bringen. Weil nun aber jeder hierin seine Privatempfindung hat; so kann keiner genöthiget werden, des andern Empfindung anzunehmen. Mit dem 30 Schönen ist es aber anders bewandt. Da ist nicht das schön, was Einem gefällt, sondern was Aller Beyfall hat; ob es gleich auch durch den 115 Sinn gefällt, aber durch einen allgemeinen Sinn. Zur / Untersuchung des Schönen und Häßlichen haben wir also einen gemeinschaftlichen Maasstab; dieses ist der gemeinschaftliche Sinn. Dieser gemeinschaft- 35 liche Sinn entsteht daher: Eines jeden Privatempfindung ist doch nicht eine ganz besondere Empfindung, sondern die Privatempfindung des Einen muß mit der Privatempfindung des Andern stimmen, und durch diese Uebereinstimmung bekommen wir eine allgemeine

Regel. Dieses ist der gemeinschaftliche Sinn oder der Geschmaek.  
 Was dann übereinstimmt, ist schön. Dieses kann nun zwar wohl einem  
 Privatsinn nicht gefallen, aber nach der allgemeinen Regel gefällt es  
 doch. Wem es nicht gefällt, dessen Privatsinn stimmt nicht überein  
 5 mit der allgemeinen Regel, der hat keinen Geschmaek. Der Geschmaek  
 ist also die Urtheilskraft der Sinne, wodurch erkannt wird, was mit  
 dem Sinne Anderer übereinstimmt; es ist also eine Lust und Unlust in  
 Gemeinschaft mit andern. Die allgemeine Uebereinstimmung der  
 Sinnlichkeit ist, was den Grund des Wohlgefallens beim Geschmaek  
 10 ausmacht. Z. E. ein Haus ist schön, nicht weil es durch die Anschau-  
 ung so vergnügt (denn da vergnügt die Garküche manchen vielleicht  
 besser); sondern weil es ein Gegenstand des allgemeinen Wohlgefallens  
 ist; weil tausende an einem und demselben Gegenstande ein Vergnügen  
 haben können. So ist es auch mit der Musik bewandt. Das Gesicht und  
 15 das Gehör sind demnach Sinne des Geschmaeks und gemeinschaftlich.  
 Der Gerueh aber und der Geschmaek sind nur Privatsinne der Emp-  
 findung. Angenehm ist das, was übereinstimmt mit dem Privatsinne;  
 schön aber, / was übereinstimmt mit dem gemeinschaftlichen Sinne. 176  
 Ueber die Schönheit läßt sich streiten, weil vieler Menschen Ueber-  
 20 einstimmung ein Urtheil giebt, welches einem einzelnen Urtheile  
 kann entgegen gesetzt werden. Der Geschmaek hat seine Regel; denn  
 jede allgemeine Uebereinstimmung in einem Merkmale ist der Grund  
 der Regel. Diese Regeln sind nicht a priori, und nicht an und für sich  
 selbst, sondern sie sind empirisch, und die Sinnlichkeit muß a posteriori  
 25 erkannt werden. Demnach kann man wohl über die Regel a posteriori  
 streiten, aber nicht disputiren. Denn Disputiren heißt, den Gründen  
 des Andern aus Principien der Vernunft widerstreiten. Es ist falsch,  
 wenn man sagt: der Mensch hat einen ganz besondern Geschmaek;  
 denn wenn er das wählt, was allen andern mißfällt, hat er gar keinen  
 30 Geschmaek, weil der Geschmaek nach dem gemeinschaftlichen Sinne  
 beurtheilt werden muß. Wenn ein Mensch auf einer Insel ganz allein  
 wäre; so würde er nicht nach Geschmaek, sondern nach Appetit  
 wählen. Also nur in Gemeinschaft Anderer hat er Geschmaek. Der  
 Geschmaek bringt nichts Neues hervor, sondern er moderirt bloß das  
 35 Hervorgebrachte, daß es Allen gefällt.

Man könnte auch sagen: daß einige Regeln des Geschmaeks a priori  
 wären; aber nicht unmittelbar a priori, sondern comparativ, so daß  
 sich diese Regeln a priori, wieder auf allgemeine Regeln der Erfahrung  
 gründeten. Z. E. die Ordnung, das Ebenmaaß, die Symmetrie, die Har-

monie in der Musik sind Regeln, die ich a priori erkenne und einsehe, 117 daß sie allen gefallen; die / sich aber wieder auf allgemeine Regeln a posteriori gründen. Wir könnten auch einen nothwendigen Geschmack behaupten; z. E. ein jeder hat Geschmaek am Homer, Cicero, Virgil usw. 5

Das Gute ist ein Gegenstand des Verstandes und wird durch den Verstand beurtheilt. Wir nennen einen Gegenstand an sich gut, und nicht in Relation. Wenn ich sage, die Sache sey gut; so sage ich dies ohne Beziehung auf andere Gegenstände. Wenn ich aber sage, die Sache sey schön; so sage ich nur, wie ich sie empfinde, und wie sie mir 10 erseheint. Es muß also das Gute auch solchen Wesen gefallen, die keine solche Sinnlichkeit haben, wie wir; welches aber mit dem Angenehmen und Schönen sich nicht so verhält. Etwas ist gut entweder mittelbar oder unmittelbar. Mittelbar ist etwas gut, wenn es mit etwas anderm übereinstimmt, als ein Mittel zum Zweck. Unmit- 15 telbar gut ist, was allgemein und nothwendiger Weise an und für sich selbst gefällt.

Um alles kurz zusammenzufassen, was von der Lust und Unlust zu sagen ist; so merke man, daß alle Lust und Unlust entweder sinnlich oder intellectuell ist. Das untere Vermögen, oder die sinnliche Lust 20 und Unlust, beruht auf der Vorstellung des Gegenstandes durch die Sinnlichkeit. Das obere Vermögen der Lust und Unlust, oder die intellectuelle Lust und Unlust, beruht auf den Vorstellungen des Gegenstandes durch den Verstand. Die sinnliche Lust und Unlust ist zweifach: entweder beruht sie auf dem Verhältnisse der sinnlichen 25 118 Empfindung, oder / der sinnlichen Anschauung. Die Lust im Verhältniß der sinnlichen Empfindung ist, so fern sie übereinstimmt mit dem Zustande des Subjects, so fern dieses durch den Gegenstand verändert wird. Er gefällt sinnlich, aber subjectiv, und da ist der Gegenstand angenehm. — Die Lust im Verhältnisse der sinnlichen Anschauung ist, so 30 fern sie bloß mit dem Vermögen der Sinnlichkeit überhaupt übereinstimmt, d. h. er gefällt sinnlich und objectiv, und dann ist der Gegenstand schön. Hierauf beruht also der Unterschied des Schönen und Angenehmen, der sinnlichen Vergnügungen, und der Vergnügungen nach dem Geschmack. Stimmt der Gegenstand nur mit dem Zustand des 35 Subjects überein; so kann er nicht allgemein gefallen, sondern nach dem Privatwohlgefallen des Subjects. Wenn aber der Gegenstand übereinstimmt mit den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit überhaupt; so muß er auch allgemein gefallen. Zu den allgemeinen Ge-



setzen der Sinnlichkeit gehört z. E., daß in dem Gegenstande Ordnung, Idee des Ganzen u.s.w. wahrgenommen werde. Was nun im Verhältnisse auf ein allgemeines Urtheil für jedermann gilt; das gefällt objectiv. Das, was aber im Verhältnisse auf ein Privaturtheil 5 gilt; das gefällt subjectiv. Das Gefühl ist daher nicht so zu excoliren als der Geschmack, weil das Gefühl nur für mich gilt, der Geschmack aber allgemein. Die intellectuelle Lust ist, was allgemein gefällt, aber nicht nach den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit, sondern nach den allgemeinen Gesetzen des Verstandes. Der Gegenstand der intel- 10 lectuellen Lust ist gut. Das Schöne ist zwar auch ein Ge/genstand, 179 der allgemein gefällt, aber nach allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit, das Gute aber nach allgemeinen Gesetzen des Verstandes. Das Gute ist unabhängig von der Art, wie der Gegenstand den Sinnen erscheint; es muß so genommen werden, wie es an und für sich selbst ist; z. E. 15 die Wahrhaftigkeit.

Indifferent ist ein Gegenstand, so fern er weder ein Gegenstand der Lust noch der Unlust ist. Solche Gegenstände nennt man *adiaphora*. Die *adiaphora* können entweder ästhetisch oder logisch seyn; entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit, oder des Verstandes. *Adia-* 20 *phora aesthetica* sind, die weder unangenehm noch angenehm, weder schön noch häßlich sind. *Adiaphora logica* sind, die weder gut noch böse sind. Einige sagen, es gäbe keine *adiaphora*. *Adiaphora absoluta* giebt es freilich nicht, wo ein Ding in keinem Verhältniß gut oder böse seyn sollte; allein in gewissen Fällen giebt es dergleichen doch; z. B. 25 ob ich einem Armen das Almosen mit der rechten oder linken Hand geben soll, u.s.w. Wenn man aber eine Handlung, die unter ein Gesetz der Moralität gehört, unter die *adiaphora* rechnen wollte; so wäre dieses höchst schädlich. Wo ein allgemein bestimmtes Gesetz ist; da gelten keine *adiaphora*; wo aber kein allgemeines Gesetz ist, das etwas 30 bestimmt, da kann es *adiaphora* geben.

### Vom Begehrungsvermögen.

Das dritte Vermögen unserer Seele ist das Begehrungsvermögen. Das Vermögen der Lust und Unlust / war das Verhältniß des Gegen- 180 standes auf unser Gefühl der Thätigkeit, entweder der Beförderung, 35 oder der Behinderung des Lebens. Inwiefern aber das Vermögen der Lust und Unlust ein Vermögen ist von gewissen Thätigkeiten und Handlungen, die demselben gemäß sind; in so fern ist es eine Be-



gierde. Die Begierde ist also eine Lust, so fern sie ein Grund der Thätigkeit ist, gewisse Vorstellungen von dem Gegenstande zu bestimmen. Wenn die Vorstellung ein Grund ist, uns zu dem Gegenstande zu bestimmen; dann begehren wir den Gegenstand. Das Mißfallen an einem Gegenstande, so fern es die Ursache von der Vorstellung seyn kann, ist das Verabscheuen. Die Lust der Thätigkeit zur Hervorbringung der Vorstellung ist zweifach: Entweder wir bestimmen diese Thätigkeit gleichsam problematisch, ohne sie zu schätzen ob sie gemäß sey der Hervorbringung der Vorstellung; oder wir bestimmen die Vorstellung, so fern wir den Grund ihres Vermögens zur Hervorbringung der Vorstellung geschätzt haben. Das erste ist eine unthätige Begierde oder ein Wunsch. Es giebt aber noch zwei Arten von Thätigkeiten: die eine derselben ist mechanisch, und wird durch eine fremde Kraft hervorgebracht; die andere ist animalisch oder practisch. Hier wird die Kraft bestimmt aus dem innern Principe. Das Vermögen, nach Wohlgefallen oder Mißfallen zu handeln, ist das practische thätige Begehungsvermögen. Das Begehungsvermögen soll also thätig seyn, und im Handeln bestehen. Allein unser Begehungsvermögen geht noch weiter; wir begehren, auch ohne thätig zu seyn, ohne zu handeln; das ist eine unthätige Begierde oder Sehnsucht, wo man etwas begehret, ohne es erlangen zu können. Die thätige Begierde aber, oder das Vermögen, zu thun und zu lassen, nach dem Wohlgefallen oder Mißfallen am Object, so fern es eine Ursache der thätigen Kraft ist, es hervorzubringen, ist die freie Willkühr (*arbitrium liberum*). Diese Begierde ist thätig und mächtig, und hat die Gewalt, das Begehrte zu leisten. Bei jedem *arbitrio* sind *causae impulsivae*. — *Causae impulsivae* sind Vorstellungen des Gegenstandes nach dem Wohlgefallen und Mißfallen, so fern sie die Ursache sind von der Bestimmung unserer Kraft. Jeder *actus arbitrii* hat *causam impulsivam*. — Die *causae impulsivae* sind entweder sensitiv, oder intellectuell. Die sensitiven sind *stimuli* oder Bewegungsursachen, Antriebe. Die intellectuellen sind *Motive* oder Bewegungsgründe. Die ersten sind für die Sinne, die andern für den Verstand. Wenn die *causae impulsivae* Vorstellungen des Wohlgefallens oder Mißfallens sind, die von der Art abhängen, wie wir von den Gegenständen afficirt werden; so sind das *stimuli*. Wenn aber die *causae impulsivae* Vorstellungen des Wohl- und Mißfallens sind, die da abhängen von der Art, wie wir die Gegenstände durch Begriffe, durch den Verstand erkennen; so sind das *Motive*. *Stimuli* sind Ursachen,

welche die Willkühr impelliren, so fern der Gegenstand unsere Sinne afficirt. Diese treibende Kraft der Willkühr kann entweder necessitiren, oder sie kann auch nur / allein impelliren. Die stimuli haben 182 also entweder vim necessitantem oder vim impellentem. Bei allen un-  
 5 vernünftigen Thieren haben die stimuli vim necessitantem; aber bei den Menschen haben die stimuli nicht vim necessitantem, sondern nur impellentem. Demnach ist das arbitrium humanum nicht brutum, sondern liberum. Dieses ist das arbitrium liberum, so fern es psychologisch oder practisch definirt wird. Allein dasjenige arbitrium, was  
 10 durch gar keine stimulos necessitirt oder impellirt wird, sondern durch Motive, durch Bewegungsgründe des Verstandes determinirt wird, ist das liberum arbitrium intellectuale oder transcendente. Das arbitrium sensitivum kann wohl liberum seyn, aber nicht das brutum. Das arbitrium sensitivum liberum wird nur von den stimulis afficirt  
 15 oder impellirt; aber das brutum wird necessitirt. Der Mensch hat also eine freie Willkühr; und alles, was aus seiner Willkühr entspringt, entspringt aus einer freien Willkühr. Alle Arten von Marter können nicht seine freie Willkühr zwingen; er kann sie alle ausstehen und doch auf seinem Willen beruhen. Nur in einigen Fällen hat er keine freie Will-  
 20 kühr; z. E. in der zartesten Kindheit, oder wenn er wahnsinnig ist, und in der hohen Traurigkeit, welches aber auch eine Art von Wahnsinn ist. Der Mensch fühlt also ein Vermögen in sich, sich durch nichts in der Welt zu irgend Etwas zwingen zu lassen. Es fällt solches zwar öfters schwer aus anderen Gründen; aber es ist doch möglich, er hat  
 25 doch die Kraft dazu. Die causae impulsivae sind aber / vel subjectivae 183 vel objectivae; nach den Gesetzen der Sinnlichkeit und nach den Gesetzen des Verstandes. Die causae impulsivae subjectivae sind stimuli, und die objectivae sind Motive. — Die necessitatio per motivas ist der Freiheit nicht entgegen, aber die necessitatio per stimulos  
 30 ist derselben gänzlich zuwider. Die freie Willkühr, so fern sie nach Motiven des Verstandes handelt, ist die Freiheit, die in aller Absicht gut ist. Dieses ist die libertas absoluta, welches die moralische Freiheit ist.

Das arbitrium humanum ist liberum, es mag seyn sensitivum oder  
 35 intellectuale. Was nun auf der Seite der Sensibilität vorkommt, ist, daß die stimuli, so fern sie den dunkeln Vorstellungen conform sind, Instincte heißen; z. E. zum Essen hat man Instinct. Die Instincte sind entweder der Appetition oder der Aversion. Z. E. so haben die kleinen Küchelchen schon von Natur einen Instinct der Aversion vor

dem Habicht, vor dem sie sich fürchten, so bald sie nur etwas in der Luft fliegen sehen.

Was den Grad der sinnlichen Antriebe anlangt; so nennen wir sie Affecten und Leidenschaften. Die Affecten gehen aufs Gefühl, die Leidenschaften auf die Begierden. Durch die Affecten werden wir 5 afficirt, durch die Leidenschaften aber werden wir fortgerissen. Es kommt hier alles auf den Grad der Freiheit an. Der Grad des stimuli, der ein Hinderniß der Freiheit ist, ist Affect. Inwiefern die stimuli nicht  
184 allein die Frei/heit hindern, sondern auch überwiegen; insofern heißen sie Leidenschaften. 10

Nun wollen wir die stimuli in Collision mit der Freiheit, oder die Sensualität mit der Intellectualität, die sinnlichen Antriebe mit den Motiven betrachten.

Der Verstand legt Motive vor, eine Handlung zu unterlassen; die Sinnlichkeit dagegen stimuli, sie zu begehen. Dieser Streit hört 15 aber auf, entweder wenn die stimuli nicht mehr treiben (dann siegt die facultas superior, und die Motive haben das Uebergewicht); oder wenn der Verstand gar keine Motive vorlegt; dann bekommt die Sinnlichkeit das Uebergewicht. Wer nun die Sinnlichkeit und den Verstand in seiner Gewalt hat, so daß die Sinnlichkeit kein Uebergewicht be- 20 kommt; der hat das imperium in semetipsum.

Die größte Freiheit wird geschätzt bei dem Menschen nach dem Grade der Ueberwiegung der Hindernisse. Unser Maaßstab, die Größe der Freiheit zu bestimmen, beruht also auf dem Grade der Ueberwiegung der sinnlichen Antriebe. Es giebt aber Wesen, die gar keine 25 sinnlichen Antriebe haben; deren Freiheit können wir nicht schätzen, weil wir hiezu keinen Maaßstab haben, denn unser Maaßstab, die Freiheit zu schätzen, ist von den sinnlichen Antrieben hergenommen. Die höchste Freiheit überhaupt wäre also, wo die Freiheit ganz und gar unabhängig von allen stimulus ist. 30

Die Thiere können striete per stimulus necessitirt werden, die Menschen aber nur comparative. Diese coactio kann seyn entweder externa  
185 oder interna. / Die coactio externa ist die coactio arbitrii liberi intellectualis. Man kann durch die Sensualität gezwungen werden, der Intellectualität entgegen zu handeln; aber man kann auch durch die 35 Intellectualität gezwungen werden, der Sensualität entgegen zu handeln. Je mehr der Mensch, vermittelt der obern Willkühr, Kraft hat, die untere Willkühr zu unterdrücken; desto freier ist er. Je weniger er aber die Sensualität durch die Intellectualität zwingen kann; desto



weniger Freiheit hat er. Wenn man sich selbst nach Regeln der Moralität zwingt, und durch die obere Willkühr die untere Willkühr unterdrückt; so ist das die Tugend. — Die practische Freiheit, oder die Freiheit der Person, muß unterschieden werden von der physischen Freiheit, oder von der Freiheit des Zustandes. Die persönliche Freiheit kann bleiben, wenn auch die physische fehlt, wie z. E. beim Epiktet. Diese practische Freiheit beruht auf der *independentia arbitrii a necessitatione per stimulos*. Diejenige Freiheit, die aber ganz und gar unabhängig von allen stimulis ist, ist die transscendentale Freiheit, wovon in der *psychologia rationali* geredet wird. Alles, was in der ganzen Natur geschieht; das geschieht entweder nach physisch-mechanischen Gesetzen, oder nach Gesetzen der freien Willkühr. In der unbelebten Natur geschieht alles nach mechanischen Gesetzen, in der belebten aber nach Gesetzen der freien Willkühr. Was nach Gesetzen der Willkühr geschieht, geschieht entweder pathologisch oder practisch. Demnach ist etwas pathologisch nothwendig oder möglich, nach / Ge- 186  
setzen der sinnlichen Willkühr. — Practisch nothwendig oder möglich ist etwas nach Gesetzen der freien Willkühr. Demnach ist die *necessitatio* entweder pathologisch oder practisch.

20 Die *necessitatio practica* kann vielfach seyn:

- 1) *necessitatio problematica*, wo der Verstand die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Mittel unter der Bedingung des beliebigen Zwecks erkennt; z. E. in der Geometrie.
- 2) *necessitatio pragmaticea*, wo der Verstand die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Mittel in Ansehung des allgemeinen Zwecks jedes denkenden Wesens erkennt.
- 3) *necessitatio moralis*. Dieses ist die Nothwendigkeit des Gebrauchs der freien Willkühr, nicht als Mittel zum Zwecke, sondern weil es an sich selbst nothwendig ist. —

30 Alle Sätze der praktischen *Necessitation* drückt man durch *imperativos* aus, daß die Handlung geschehen soll, d. h. es ist gut, daß die Handlung geschehe. Da ist also kein stimulus, und diese praktische *Necessitation* ist objectiv. Eine objective *Necessitation* kann auch subjectiv seyn (die pathologische ist jederzeit subjectiv), wenn nämlich die bloße Erkenntniß der Handlung, daß sie gut sey, mein Subject bewegt, dieselbe auszuüben; dann ist es eine Triebfeder. Wenn die Erkenntniß des Verstandes eine Kraft hat, das Subject zu bewegen zu der Handlung, bloß deßwegen, weil die Handlung an sich gut ist;



181 so ist diese bewegende Kraft eine Trieb/feder, welches wir auch das moralische Gefühl nennen. Das moralische Gefühl soll also seyn, wo durch die Motive des Verstandes eine bewegende Kraft entsteht. Diese Triebfeder des Gemüths soll aber nicht pathologisch neecessitiren; und sie neecessitirt auch nicht pathologisch, indem wir das Gute 5 durch den Verstand einsehen, und nicht, so fern es unsere Sinne afficirt. Wir sollen uns also ein Gefühl denken, was aber nicht pathologisch neecessitirt, und dieses soll das moralische Gefühl seyn. Man soll das gute durch den Verstand erkennen, und doch davon ein Gefühl haben. Dieses ist freilich etwas, was man nicht recht verstehen kann, 10 worüber aber auch noch gestritten wird. Ich soll ein Gefühl davon haben, was kein Gegenstand des Gefühls ist, sondern welches ich durch den Verstand objectiv erkenne. Es steckt hierin also immer eine Contradiction. Denn wenn wir das Gute thun sollen durchs Gefühl, so thun wir es, weil es angenehm ist. Dieses kann aber nicht seyn; 15 denn das Gute kann gar nicht unsere Sinne afficiren. Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die subjectiv treibende Kraft der objectiv praktischen Neecessitation nicht anders ausdrücken können. Das ist ein Unglück fürs menschliche Geschlecht, daß die moralischen Gesetze, die da objectiv neecessitiren, nicht auch zugleich 20 subjectiv neecessitiren. Würden wir auch zugleich subjectiv neecessitirt; so wären wir doch eben so frei, weil diese subjective Neecessitation aus der objectiven entspringt. Wir werden subjectiv neecessitirt durch die Bedingung, weil die Handlung objectiv gut ist. Die moralische

188 Nö/thigung ist jederzeit praetisch; aber nicht jede praetische Nöthi- 25 gung ist moralisch. Wenn die Motive das bonum absolutum enuneiren; so sind es motiva moralia. So fern aber die motiva das bonum comparativum enuneiren; so fern sie nur sagen, was bedingter Weise gut ist; so fern sind es nur motiva pragmatiea. Also müssen die motiva moralia nicht mit den pragmatisehen verweehselt werden. 30

Die indoles, oder die Gemüthsart, heißt die Proportion der Principien und Quellen unserer Begierden. Indoles ereeta ist die edle Gemüthsart, wo das obere Begehrungsvermögen herrscht; indoles abjeeta hingegen die unedle Gemüthsart, wo das untere Begehrungsvermögen, die Sinnlichkeit, herrscht. 35

Artes ingenuae und liberales sind, die uns von den Begierden des Genusses zu den Begierden der Anschauung bringen, die den Menschen von der Knechtschaft der Sinne frei maehen; denn wer z. B. ein Vergnügen an poetischen Sachen findet, der ist schon von der groben Sinn-

lichkeit befreit. Die Proportion unter den sinnlichen Antrieben ist das Temperament.

### Vom eommereio der Seele mit dem Körper.

Wenn wir die Seele des Menschen erwägen, so betrachten wir sie  
 5 nicht bloß als Intelligenz, sondern als Seele des Menschen, wo sie  
 in Verbindung mit dem Körper steht. Allein sie ist nicht bloß  
 in Ver/bindung, sondern auch in Gemeinschaft; denn wir können 189  
 mit anderen Körpern auch in Verbindung stehen, z. E. mit unsern  
 Kindern; das ist aber keine Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist  
 10 die Verbindung, wo die Seele mit dem Körper eine Ein-  
 heit ausmacht; wo die Veränderungen des Körpers zu-  
 gleich die Veränderungen der Seele, und die Verände-  
 rungen der Seele zugleich die Veränderungen des Körpers  
 sind. Es geschehen im Gemüth keine Veränderungen, die nicht mit  
 15 den Veränderungen des Körpers eorrespondiren. Ferner so eorre-  
 spondirt nicht allein die Veränderung, sondern auch die Beseffen-  
 heit des Gemüths mit der Beseffenheit des Körpers. Was die  
 Correspondenz der Veränderungen betrifft; so kann in der Seele nichts  
 statt finden, wo der Körper nicht ins Spiel kommen sollte.

20 Dieses geschieht:

1) durch das Denken. Die Seele denkt nichts, wo der Körper  
 durchs Denken nicht mit affieirt werden sollte. Der Körper erleidet  
 viele Anfälle durchs Naehdenken, und wird dadurch sehr angestrengt.  
 Je mehr die Seele thätig ist; desto mehr wird der Körper abgenutzt.  
 25 Die Ideen der Seele eorrespondiren mit etwas Körperlichem. Diese Be-  
 dingungen des Körpers, unter denen die Gedanken bloß statt finden  
 können, nennt man ideas materiales oder materielle Gegenbilder der  
 Idee. Eben so wie wir ein großes Exempel im Kopf nicht sogleich  
 berechnen können, (welehes zwar mit kleinen angehen kann) sondern  
 30 Zahlen gebrauchen müssen, die mit / unsern Gedanken eorrespondiren; 190  
 so müssen auch Eindrücke im Körper seyn, die mit den Gedanken  
 eorrespondiren, und die Idee begleiten; denn sonst könnten wir nicht  
 denken. Im Gehirn müssen also Abdrücke seyn von dem, was man  
 gedaecht hat; es muß etwas Körperliches bey dem Denken seyn. Die  
 35 Seele affieirt also gar sehr das Gehirn durch das Denken. Das Gehirn  
 arbeitet zwar nicht die Gedanken aus, sondern es ist nur die Tafel, wo  
 die Seele ihre Gedanken aufzeichnet. Also ist das Gehirn die Bedin-

gung des Denkens; denn alles unser Denken geht auf Gegenstände. Die Gegenstände aber sind das, was mich afficirt. Demnach geht das Denken auf Dinge, die meinen Körper afficiren; also wird mein Denken auf die Eindrücke des Gehirns gerichtet seyn, die mein Körper empfängt. Diese körperlichen Abdrücke sind die *ideae materiales*.<sup>5</sup> Hieraus folgt also, daß der Körper bei dem Denken mit afficirt wird. Weiter können wir hier in der Untersuchung nicht gehen.

2) Das Wollen afficirt unsern Körper noch mehr, als das Denken. Die freie Willkühr bewegt den Körper nach Belieben; der willkührliche Einfluß der Begierden auf unsern Körper ist ganz klar, welches<sup>10</sup> auch der vorsätzliche Einfluß ist; aber wenn unsere Begierden wider unsere Absicht in dem Körper Bewegungen hervorbringen, die jedoch ihren natürlichen Ursprung haben (z. E. wenn man vor etwas erschrickt und weglaufen will, und aus Furcht nicht kann oder hinfällt); so ist doch die Absicht gewesen, zu laufen, das Hinfallen aber mußte<sup>15</sup> 191 / hier natürlich aus der Furcht erfolgen. So wird der Körper auch sehr afficirt, wenn der Mensch in Affecten und Leidenschaften geräth; z. E. der Zorn kann einen oft krank machen. Auch dieses Gefühl afficirt den Körper sehr; so kann man z. E. über einen Brief, in dem man eine betrubte Nachricht erhält, erblassen.<sup>20</sup>

3) Auch die äußern Gegenstände afficiren meine Sinne. Hiedurch werden die Nerven afficirt, und durch diese Affection der Nerven geschieht das Spiel der Empfindung in der Seele, nach dem Vermögen der Lust und Unlust, wodurch der ganze Körper hernach in Bewegung geräth.<sup>25</sup>

Auf der andern Seite afficirt wieder der Körper durch seine körperliche Constitution das Gemüth. Diese körperliche Constitution ist die Ursache von der *indoles* und dem Temperamente des Gemüths. Es kommt vieles auf den Körper an, was der Mensch für ein Temperament hat; auch der Kopf, selbst die Gemüthskräfte scheinen sehr auf den<sup>30</sup> Körper anzukommen. So sieht man einem schon die Munterkeit seines Verstandes und Witzes an den Augen an, und einem andern strahlt die Dummheit schon von der Stirne. Es beruht demnach auch vieles in Ansehung unserer Begierden und des Vermögens der Lust und Unlust auf dem Körper.<sup>35</sup>

Auf der andern Seite beruht die Beschaffenheit und auch der Zustand des Gemüths auf der Beschaffenheit und dem Zustande des Körpers. Man kann z. E. durch körperliche Bewegung das Gemüth<sup>192</sup> ermuntern, und / umgekehrt durch Gemüthsbewegungen (z. E. in Ge-



sellschaft), wieder den Körper aufmuntern. Wir können also dem Körper durch das Gemüth, und dem Gemüth durch den Körper beikommen.

Es ist die Frage: Von welcher Seite ist das mehrste herzuleiten, vom Körper oder von der Seele? Ferner: Würde die Seele, wenn sie in einen andern Körper gekommen wäre, dieselbe, oder eine andere Beschaffenheit und einen andern Zustand haben? Hierüber können wir nichts sagen; denn wir betrachten hier die Seele in Gemeinschaft mit ihrem Körper, und können also nicht wissen, was die Seele ohne diesen Körper, und der Körper ohne diese Seele wäre. Viele behaupten, daß alle Seelen einerlei wären, und der Untersehied der Verschiedenheit bloß vom Körper herrühre. Diese kommen auf den Materialismus. Wenn wir auf der andern Seite in die Seele alle Gewalt setzen; so kommen wir auf den Stahlanismus. Stahl war ein Mediciner, der dieses behauptete. Man kann dieser Meinung nicht ganz und gar widersprechen; denn alle Eigenschaften der Seele sind schon in den Mienen und Gesichtszügen des Körpers zu lesen; also muß die Seele ihre Eigenschaften in den Körper gelegt haben. Einige meinten, daß sie auch selbst ihren Körper mache.

Zum Beschlusse der empirischen Psychologie wird noch die Frage aufgeworfen: Ob alle Kräfte der Seele vereinigt, und aus Einer Grundkraft können / hergeleitet werden, oder ob verschiedene Grundkräfte anzunehmen sind, um alle Handlungen der Seele daraus zu erklären? Wolff nimmt Eine Grundkraft an und sagt: Die Seele selbst ist eine Grundkraft, die sich das Universum vorstellt. Es ist schon falsch, wenn man sagt: die Seele ist eine Grundkraft. Dieses kommt daher, weil die Seele falsch definirt ist, wie die Ontologie lehrt. Kraft ist nicht, was den Grund der wirklichen Vorstellung in sich enthält, sondern der respectus der Substanz zum Accidens, so fern in derselben der Grund der wirklichen Vorstellungen enthalten ist. Die Kraft ist also nicht ein besonderes Principle, sondern ein respectus. Wer also sagt: anima est vis, der behauptet, daß die Seele keine besondere Substanz sey, sondern nur eine Kraft, also ein Phänomenon und Accidens. Um nun die Frage zu beantworten und abzuhandeln: Ob alle Kräfte der Seele aus Einer Grundkraft können abgeleitet werden, oder ob deren mehrere anzunehmen sind; so müssen wir freilich sagen: weil doch die Seele eine Einheit ist, welches hernach dargethan wird, und welches schon das Ieh beweiset; so ist offenbar: daß nur Eine Grundkraft in der Seele ist, woraus alle Veränderungen



und Bestimmungen entspringen. Allein das ist eine ganz andere Frage: ob wir vermögend sind, alle Handlungen der Seele, und die verschiedenen Kräfte und Vermögen derselben, aus Einer Grundkraft herzuleiten? Dieses sind wir auf keine  
 194 Weise im Stande; denn wir können ja nicht Wirkungen, die von / ein- 5  
 ander wirklich verschieden sind, aus Einer Grundkraft herleiten; z. E. die bewegende Kraft und die Erkenntnißkraft können unmöglich aus Einer Kraft hergeleitet werden; denn die Ursache der einen Kraft ist anders, als die der andern. Da wir nun in der menschlichen Seele reale Bestimmungen oder Accidenzen von wesentlich verschiedener Art an- 10  
 treffen; so bemüht sich jeder Philosoph umsonst, solche aus Einer Grundkraft herzuleiten. Es ist zwar dieses die Hauptregel des Philosophen: daß er sich bemühe, so viel es möglich ist, alles auf Ein Princip zu bringen, damit die Principien der Erkenntniß nicht zu sehr vermehrt werden; ob wir aber auch im menschlichen Gemüthe Ursache 15  
 haben, verschiedene Kräfte auf eine Kraft zu reduciren, folgt nicht daraus. Z. E. das Gedächtniß ist nur eine Imagination vergangener Dinge, also keine besondere Grundkraft. Die Imagination selbst aber können wir nicht weiter herleiten. Demnach ist das bildende Vermögen schon eine Grundkraft. Ferner so ist die Vernunft und der 20  
 Verstand a priori. Wir finden demnach, daß wir verschiedene Grundkräfte annehmen müssen, und nicht aus Einer alle phänomena der Seele erklären können; denn wer wollte sich wohl bemühen, den Verstand aus den Sinnen herzuleiten? Demnach sind das Erkenntnißvermögen, das Vermögen der Lust und Unlust, und das 25  
 Begehrungs-Vermögen, Grundkräfte. Vergeblich bemüht man sich, alle Kräfte der Seele aus Einer herzuleiten; noch viel weniger, daß  
 195 als Grundkraft die vis repraesentativa uni/versi könnte angenommen werden. Der Satz aber, daß alle verschiedene Handlungen des Menschen aus verschiedenen Kräften der Seele hergeleitet werden müssen, dient 30  
 dazu, um die empirische Psychologie desto systematischer abzuhandeln.

---

## / Die rationale Psychologie.

---

### Uebersicht derselben.

In der rationalen Psychologie wird die menschliche Seele nicht aus der Erfahrung, wie in der empirischen Psychologie, sondern aus Be- 35

griffen a priori erkannt. Hier sollen wir untersuchen, wie viel wir von der menschlichen Seele durch die Vernunft erkennen können. Des Menschen größte Sehnsucht ist, nicht, die Handlungen der Seele zu wissen, die er durch die Erfahrungen erkennt, sondern  
 5 ihren zukünftigen Zustand. Die einzelnen Sätze der rationalen Psychologie sind hier nicht so wichtig, als die allgemeine Betrachtung der Seele von ihrem Ursprunge, von ihrem zukünftigen Zustande und der Fortdauer. Hier müssen wir versuchen, wie viel wir davon durch die Vernunft erkennen können.

10 Der Begriff der Seele an sich selbst ist ein Erfahrungsbegriff. Wir nehmen aber in der rationalen Psychologie nichts mehr aus der Erfahrung, als den bloßen Begriff der Seele, daß wir eine Seele haben. Das Uebrige muß aus der reinen Vernunft erkannt werden. / Die- 197  
 15 jene Erkenntniß, wo wir den Leitfaden der Erfahrung verlassen, ist die metaphysische Erkenntniß der Seele.

Die Seele wird demnach aus einem dreifachen Gesichtspunkte betrachtet:

- 1) absolute; schlechthin an und für sich selbst, ihrem Sub-  
 jeete nach, aus bloß reinen Vernunftbegriffen allein. Der erste  
 20 Theil faßt also in sich die absolute Betrachtung der Seele. Dieses ist der transeendentale Theil der rationalen Psychologie.
- 2) In Vergleichung mit andern Dingen überhaupt, entweder mit Körpern, oder mit andern denkenden Naturen außer  
 25 ihr, inwiefern sie sich von den körperlichen Naturen unterscheidet, und mit den denkenden Naturen übereinstimmt. Im ersten Falle untersuchen wir, ob die Seele materiell oder immateriell ist; und im zweiten, wie weit sie übereinstimmt mit den thierischen Seelen, oder andern höhern Geistern.
- 3) In Ansehung der Verknüpfung der Seele mit andern  
 30 Dingen, und zwar, weil es zum Begriffe der Seele gehört, daß sie mit einem Körper verbunden sey; also in Ansehung der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder dem commercio zwischen beiden. Hier wird nun gehandelt:
  - a) Von der Möglichkeit dieses commercii;
  - 35 b) Vom Anfange der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder von unserer Geburt;
  - / e) Vom Ende dieser Verknüpfung der Seele mit dem Körper, 198  
 oder vom Zustande der Seele bei unserm Tode. Beim An-

fange der Verknüpfung wird untersucht der Zustand der Seele vor der Verknüpfung; ob derselbe statt finde? Und endlich bei Gelegenheit des Todes, oder bei dem Ende der Verknüpfung wird untersucht der Zustand der Seele nach der Verknüpfung, ob auch eine Fortdauer derselben seyn werde. Dieses hängt also auf eine solche Art sehr gut zusammen.

Indem wir aber die Seele nach diesen drei Stücken erwägen; so müssen noeh mancherlei Materien mit hereingebracht werden. Wenn wir nämlich in dem ersten Abschnitte die Seele absolut betrachten, also aus transseendentalen Begriffen der Ontologie; so werden wir examiniren, z. B. ob die Seele eine Substanz oder ein Accidens sey; ob sie einfach oder zusammengesetzt sey; ob eine einzelne Seele oder ob viele Seelen im Menschen sind (die Unität ist mit der Simplicität nicht einerlei); ob sie eine substantia spontanea, oder ob sie von außen necessitirt sey. Also wird hier von der transscendentalen Freiheit gehandelt: ob die Seele ein Wesen sey, welehes unabhängig ist, und durch nichts neecessitirt wird. Dieses alles wird im ersten Abschnitte abgehandelt und bewiesen. — Wenn wir im zweiten Abschnitte von der Vergleichung der Seele mit andern Dingen handeln; so wird da die Immaterialität bewiesen: daß die Seele nicht allein eine einfache Substanz, sondern auch von allen einfachen Theilen der / Körper unterschieden sey. Ferner, in Vergleichung mit denkenden Naturen, wird der Grad ihrer Vollkommenheit gezeigt; wie weit derselbe über die thierisehe Seele geht, und wie weit er unter der Vollkommenheit höherer Geister steht. Dieser Theil kann aber nur hypothetice abgehandelt werden; d. h. es wird gezeigt, was sich wohl durch die Vernunft hievon denken und erkennen läßt. — Im dritten Abschnitte, wo von der Verknüpfung gehandelt wird, und zwar vom Anfange derselben, da wird der Zustand der Seele vor der Verknüpfung erwogen und gesehen: ob wir davon aus Begriffen durch die Vernunft etwas erkennen können. Hieraus werden wir aber ersehen, daß unsere transseendentalen Begriffe nicht weiter gehen, als uns die Erfahrung leitet, und daß sie nur die Erkenntniß a posteriori dirigiren. Bis an die Grenzen der Erfahrung können wir zwar kommen, so wohl a parte ante als post, aber nicht bis über die Grenzen der Erfahrung. Allein hier werden wir mit Nutzen philosophiren, indem wir dadureh die falsehe Vernünftelei in Schranken halten, die die wahre Erkenntniß nur untergräbt. Wir werden hier nicht dogma-

tisch von dem Zustande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode reden; obgleich man davon, wovon man nichts weiß, weit mehr reden kann, als davon, wovon man etwas weiß. Demnach werden wir die Sehranken der menschlichen Vernunft hier bestimmen, damit nicht falsche Vernünftelci unter dem Scheine der / Ver- 200  
nunftserkenntniß unsere wahren Principien in Ansehung des Praetischen untergraben könne.

### Erster Abschnitt der rationalen Psychologie.

Wenn wir im transeendentalen Theile der rationalen Psychologie  
10 die Seele absolut betrachten; so wenden wir die transseendentalen Begriffe der Ontologie auf sie an.

Diese sind:

- 1) daß die Seele eine Substanz sey;
- 2) daß sie einfach;
- 15 3) daß sie eine einzelne Substanz, und
- 4) daß sie simplieiter spontanea agens sey. Dieses sind die transseendentalen Begriffe, nach denen wir die Seele erwägen.

Wenn ich von der Seele rede; so rede ich von dem Ich in sensu strieto. Den Begriff der Seele bekommen wir nur durch das Ich; also  
20 durch die innere Anschauung des inneren Sinnes, indem ich mir aller meiner Gedanken bewußt bin, daß ich demnach von mir als einem Zustande des innern Sinnes reden kann. Dieser Gegenstand des innern Sinnes, dieses Subjeet, das Bewußtseyn in sensu strieto ist die Seele. In sensu strieto nehme ich das Selbst, sofern ich alles das weg-  
25 lasse, was in sensu latiori zu meinem / Selbst gehört. Das Ich in sensu 201  
latiori drückt aber mich als den ganzen Menschen mit Seele und Körper aus. Der Körper aber ist ein Gegenstand des äußern Sinnes. Ich kann jeden einzelnen Theil des Körpers durch den äußeren Sinn wahrnehmen, so wie alle anderen Gegenstände. Die Seele ist aber ein Gegen-  
30 stand des innern Sinnes. So fern ich mich nun als einen Gegenstand fühle und dessen bewußt bin; so bedeutet dies das Ich in sensu strieto oder die Selbstheit nur allein, die Seele. Diesen Begriff der Seele würden wir nicht haben, wenn wir nicht von dem Object des inneren Sinnes alles Aeußere abstrahiren könnten: mithin drückt das Ich in sensu  
35 strieto nicht den ganzen Menschen, sondern die Seele allein aus.



Wenn wir nun von der Seele a priori reden; so werden wir von ihr nichts mehr sagen, als sofern wir alles von dem Begriffe vom Ich herleiten können, und sofern wir auf dieses Ich die transscendentalen Begriffe anwenden können. Und dieses ist die wahre Philosophie, den Quell der Erkenntniß zu zeigen; denn sonst könnte man 5 nicht wissen, wie ich von der Seele a priori etwas erkennen kann, und warum sich nicht mehr transseendentale Begriffe auf sie anwenden lassen. —

Wir werden also von der Seele a priori nichts mehr erkennen, als nur so viel, als uns das Ich erkennen läßt. Ich erkenne aber von der Seele: 10

1) daß sie eine Substanz sey; oder: Ich bin eine Substanz. Das Ich 202 bedeutet das Subject, sofern es / kein Prädicat von einem andern Dinge ist. Was kein Prädicat von einem andern Dinge ist, ist eine Substanz. Das Ich ist das allgemeine Subject aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheile, die wir von uns als einem 15 denkenden Wesen fällen können. Ich kann nur sagen: Ich bin, Ich denke, Ich handele. Es geht also gar nicht an, daß das Ich ein Prädicat von etwas anderm wäre. Ich kann kein Prädicat von einem andern Wesen seyn; mir kommen zwar Prädicate zu; allein das Ich kann ich nicht von einem andern prädieiren, ich kann nicht sagen: ein anderes 20 Wesen ist das Ich. Folglich ist das Ich, oder die Seele, die durch das Ich ausgedrückt wird, eine Substanz.

2) Die Seele ist einfach, d. h. das Ich bedeutet einen einfachen Begriff. Viele Wesen können nicht zusammengenommen ein Ich ausmachen. Wenn ich sage: Ich denke; so drücke ich nicht Vor- 25 stellungen aus, die unter viele Wesen vertheilt sind, sondern ich drücke eine Vorstellung aus, die bei Einem Subjecte statt findet. Denn alle Gedanken können nur einfach oder zusammen gesetzt seyn. Ein und eben derselbe einfache Gedanke kann nur in einem einfachen Subjecte statt finden. Denn wenn die Theile der Vorstellungen sollten 30 eingetheilt seyn unter viele Subjecte; so hätte jedes Subject nur einen Theil der Vorstellung; mithin hätte kein einziges Subject die Vorstellung ganz. Damit aber die ganze Vorstellung in dem Subject ganz sey; so müssen auch alle Theile der Vorstellung in dem / einen Subjecte seyn. Denn wenn sie nicht zusammen in dem einen Subjecte verbun- 35 den sind; so ist die Vorstellung nicht ganz. Z. E. wenn der Ausspruch: quidquid agis etc. unter viele Subjecte sollte vertheilt werden, so daß jedes einen Theil hätte; wenn nämlich dem einen das Wort quidquid, dem andern agis ins Ohr gesagt würde, so daß keiner den ganzen

Spruch hörte; so könnte man nicht sagen: der ganze Gedanke sey in den vielen Köpfen zusammen, so daß jeder einen Theil von dem Gedanken hätte; sondern der Gedanke ist gar nicht, indem nur jeder den Gedanken von einem Worte hat, aber nicht einen Theil der ganzen Vorstellung. Demnach können zwar viele Wesen zugleich einen und eben denselben Gedanken haben, aber jedes hat den Gedanken ganz. Allein es können nicht viele Wesen zusammen Eine ganze Vorstellung haben. Demnach muß dasjenige Subjeet, was eine Vorstellung ganz hat, einfach seyn. Die Seele ist also entweder eine einfache Substanz, oder ein compositum von Substanzen. Ist sie das Letzte; so kann sie gar nicht denken. Denn wenn auch ein Theil denkt; so können doch nicht alle Theile zusammen Einen Gedanken haben; also kann ein compositum von Substanzen, das eine Pluralität der Substanzen ist, gar nicht denken; demnach muß die Seele eine einfache Substanz seyn.

3) Die Seele ist eine einzelne Seele (die Unität, die Einheit der Seele) d. h. Mein Bewußtseyn ist das Bewußtseyn einer einzelnen Substanz. Ich bin mir nicht mehrerer Substanzen / bewußt. Denn wenn mehrere denkende Wesen im Menschen wären; so müßte man doch auch sich mehrerer denkenden Wesen bewußt seyn. Das Ich drückt aber die Unität aus; ich bin mir Eines Subjects bewußt.

4) Die Seele ist ein Wesen, welches simpliciter spontan handelt; d. h. die menschliche Seele ist frei in sensu transseendentali. Die praktische oder psychologische Freiheit war die Independenz der Willkühr von der Necessitation der stimulorum. Diese ist in der empirischen Psychologie abgehandelt, und dieser Begriff der Freiheit war auch zur Moralität hinreichend genug. Nun folgt aber der transseendentale Begriff der Freiheit; dieser bedeutet die absolute Spontaneität, und ist die Selbstthätigkeit aus dem innern Principle nach der freien Willkühr. Die spontaneitas ist entweder absoluta vel simpliciter talis, oder secundum quid talis. — Spontaneitas secundum quid ist, wenn etwas unter einer Bedingung spontan handelt. So bewegt sich z. E. ein Körper, der losgeschossen ist, spontan; aber secundum quid. Diese spontaneitas nennt man auch spontaneitas automaticae; wenn sie nemlich eine Maschine nach dem innern Principle von selbst bewegt; z. E. eine Uhr; ein Bratenwender. Die Spontaneität ist aber nicht simpliciter talis, weil da das innere Principium durch ein principium externum determinirt war. Das principium internum bei der Uhr ist die Feder, bei dem Bratenwender das Gewicht; aber das principium externum ist der Künstler, der das principium internum

205 determinirt. Die *spontaneitas simpliciter talis* ist eine absolute Spontaneität. —

Es fragt sich aber: kommen die Handlungen der Seele, ihre Gedanken, aus dem innern Princip, welches durch keine Ursachen determinirt ist; oder sind ihre Handlungen durch ein *principium externum* 5 determinirt? Wenn das Letzte wäre; so hätte sie nur *spontaneitatem secundum quid*, aber nicht *simpliciter talem*, und also keine Freiheit im transscendentalen Verstande. Wenn angenommen wird (welches aber erst in der *theologia rationali* ausgemacht wird), daß die Seele eine Ursache hat, daß sie ein *ens dependens*, ein *causatum alterius* ist, 10 so ist hier die Frage: ob der Seele, als einem Wesen welches eine Ursache hat, *spontaneitas absoluta* hat können beigelegt werden? Dieses ist eine Schwierigkeit, die uns hier festhält. Wäre sie ein *ens independens*; so könnten wir in ihr allenfalls *spontaneitatem absolutam* denken. Wenn ich aber annehme: sie sey ein *ens ab alio*; so scheint 15 es sehr wahrscheinlich zu seyn, daß sie auch von dieser Ursache zu allen ihren Gedanken und Handlungen determinirt sey; also nur *spontaneitatem secundum quid* habe; daß sie zwar nach dem innern Princip frei handele, aber durch eine Ursache determinirt werde. Nun ist die Frage: ob ich mich als Seele denken kann? Ob ich *spontanei-* 20 *tatem transscendentalem* oder *libertatem absolutam* habe?

Hier muß das Ich wieder heraushelfen. Es ist wahr, die *spontaneitas absoluta* kann in einem *ente dependente* durch die Vernunft nicht begriffen werden; die reine Selbstthätigkeit bei einem Wesen, das ein 206 *cau/satum* ist, kann nicht eingesehen werden. Allein obgleich die 25 *spontaneitas absoluta* nicht kann begriffen werden; so kann sie doch auch nicht widerlegt werden. Mithin werden wir nur darauf zu sehen haben, ob dem Ich die Selbstthätigkeit kann zugeeignet werden; ob ich frei von mir selbst ohne alle Determination einer Ursache handeln kann? Wenn ich etwas *thue*, *thue* ich das selbst, 30 oder wirkt das ein anderer in mir? Geschieht das Letztere; so bin ich nicht frei, sondern durch eine Ursache außer mir determinirt. *Thue* ich es aber aus einem innern Princip, das durch nichts Aeußeres determinirt ist; dann ist in mir *spontaneitas absoluta* im transscendentalen Verstande. Das Ich beweiset aber, daß ich selbst handele; ich 35 bin ein Princip und kein *principiatum*; ich bin mir bewußt der Bestimmungen und Handlungen; und ein solches Subject, das sich seiner Bestimmungen und Handlungen bewußt ist, das hat *libertatem absolutam*. Dadurch, daß das Subject *libertatem absolutam* hat, weil



es sich bewußt ist, beweiset es, daß es nicht *subjectum patiens*, sondern *agens* sey. Sofern ich mir einer thätigen Handlung bewußt bin; so fern handle ich aus dem innern Princip der Thätigkeit nach freier Willkühr, ohne eine äußere Determination; nur dann habe ich *spontaneitatem absolutam*. Wenn ich sage: ich denke, ich handle usw.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei. Wäre ich nicht frei; so könnte ich nicht sagen: Ich thue es; sondern müßte ich sagen: Ich fühle in mir eine Lust zu thun, die jemand / in mir 207 erregt hat. Wenn ich aber sage: Ich thue es; so bedeutet das eine

10 *Spontaneität in sensu transcendentali*. Nun bin ich mir aber bewußt, daß ich sagen kann: Ich thue; folglich bin ich mir keiner Determination bewußt, und also handle ich absolut frei. Wäre ich nicht frei, sondern nur ein Mittel, wodurch der Andere immediate in mir etwas thut, was ich thue; so könnte ich nicht sagen: Ich thue. Ich thue, als

15 *actio*, kann nicht anders als absolute frei gebraucht werden. Alle praktischen objectiven Sätze hätten keinen Sinn, wenn der Mensch nicht frei wäre. Alle praktischen Vorschriften wären unnütz; man könnte alsdann nicht sagen: du sollst dies oder das thun. Nun giebt es aber solche *imperativos*, nach denen ich etwas thun soll; mithin

20 müssen alle praktische Sätze sowohl problematisch, als pragmatisch und moralisch, in mir eine Freiheit voraussetzen; folglich muß ich die erste Ursache seyn von allen Handlungen. Da wir aber in der empirischen Psychologie die practische Freiheit erwiesen haben, nachdem wir frei sind von der *necessitatione a stimulis*, so können schon

25 dadurch die practischen Sätze statt finden; mithin ist in Ansehung dessen die Moral sicher, welches auch unser vornehmster Zweck ist. Aber wir müssen immer denken: wir sind in der *psychologia rationali*; hier müssen wir uns auf keine Erfahrung berufen, sondern aus Principien der reinen Vernunft die *spontaneitatem absolutam* darthun; wo ich also über das Praetische

30 hinaus gehe, und frage: Wie ist solche practische Frei/heit möglich, 208 nach der ich aus dem innern principio, durch keine äußere Ursache determinirt, handle? Hier ist also nicht die Rede vom Willen; dieses kann hernach wohl auf den freien Willen angewandt werden; sondern

35 ich lege das Ich oder das substratum aller Erfahrung zum Grunde, und sage von ihm lauter transcendente Prädicate aus. Alsdann bin ich in der *psychologia rationali*. Ich oder die Seele hat *spontaneitatem absolutam actionum*. Dieses sind lauter transcendente Begriffe. Diesen Satz aber noch weiter zu examiniren, müssen wir noch ausge-



setzt seyn lassen, bis dahin, wo von der göttlichen Freiheit in der theologia naturali geredet wird. Es wird durch den Verstand der Speculation noch schwer einzusehen, wie ein ens derivativum actus originarios ausüben könne; allein der Grund, daß wir es nicht einsehen können, liegt in unserem Verstande; denn wir können niemals 5 den Anfang begreifen, sondern nur, was in der Reihe der Ursachen und Wirkungen geschieht. Der Anfang ist aber die Gränze der Reihe, die Freiheit aber macht lauter neue Abschnitte zu einem neuen Anfang; deßwegen ist es schwer einzusehen. Allein weil die Möglichkeit solcher Freiheit nicht kann eingesehen werden; so folgt noch nicht 10 daraus, daß, weil wir es nicht einsehen, es auch keine Freiheit geben könne. Die Freiheit ist aber eine nothwendige Bedingung aller unserer practischen Handlungen. So wie es auch andere Sätze giebt, die wir nicht einsehen, die aber eine nothwendige Bedingung voraussetzen; so / sind wir auch durch den Begriff der transseent- 15 dentalen Freiheit independent.

Es fragt sich aber: Ob es ein fatum stoicum geben könne, nach welchem unsere Handlungen, die wir frei nennen, durch das Verhältniß der obersten Ursache, so fern ein jedes Glied in der Ordnung schon bestimmt ist, nothwendig seyn? Wenn dieses wäre; alsdann könnte 20 keine Imputation gelten. z. E. Ein Stoiker sagte: Er müßte durchs Verhängniß seinen Herrn bestehlen; sein Herr ließ ihn aber durchs Verhängniß aufhenken. Dieses ist aber Sophisterei; und obgleich wir den Fatalismus nicht widerlegen können; so kann ihn der andere doch nicht beweisen. Es ist hier auf alle Fälle kein Ausweg zu finden; und 25 wir thun gut, wenn wir stehen bleiben, wo wir nicht weiter fortkommen können. In Ansehung des Practischen aber können wir den Fatalismus nicht admittiren, indem wir bei uns finden, daß wir durch keine Ursache zu unsern Handlungen determinirt werden.

Demnach bleibt Religion und Moral in Sicherheit. — 30 Der Begriff der Freiheit ist practisch-hinreichend, aber nicht speculativ. Könnten wir die freyen ursprünglichen Handlungen aus der Vernunft erklären; so wäre der Begriff speculativ-hinreichend. Dies können wir aber nicht, weil freie Handlungen diejenigen sind, die aus dem innern Princip aller Handlungen ohne alle Determination 35 einer fremden Ursache entspringen. Nun können wir nicht einsehen, wie die Seele solehe Handlungen ausüben kann. Diese Schwierigkeit ist kein Einwurf, / sondern eine subjective Schwierigkeit unserer Vernunft. Ein Einwurf ist eine objective Schwierigkeit, hier aber hat die

Vernunft Hindernisse, die Sache einzusehen. Da leidet aber die Sache an sich nichts, wenn die Schwierigkeit in uns liegt. Es fehlen hier die Bedingungen, unter denen die Vernunft etwas einsehen kann; dieses sind die bestimmenden Gründe. Unsere freien Handlungen aber  
 5 haben keine bestimmenden Gründe; also können wir sie auch nicht einsehen. Dieses ist ein Grund, die Schranken des Verstandes einzusehen, aber nicht die Sache zu läugnen. Die subjective Schwierigkeit ist aber in Ansehung unsrer eben so, als wenn es eine objective Schwierigkeit wäre; obgleich die subjectiven Hindernisse der  
 10 Unbegreiflichkeit von den objectiven Hindernissen der Unmöglichkeit wesentlich unterschieden sind. —

---

## Zweiter Abschnitt der rationalen Psychologie.

Im zweiten Abschnitte der rationalen Psychologie wird die menschliche Seele erwogen in Vergleichung mit andern Dingen.

15 Wir betrachten aber die Seele hier in Vergleichung

- 1) mit körperlichen Naturen, und
- 2) mit andern denkenden Naturen.

Wenn wir die Seele als ein Object des innern / Sinnes mit den 211  
 Objecten des äußern Sinnes vergleichen; ist sie materiell, oder im-  
 20 materiell? Ist sie ein Object des äußern oder innern Sinnes? Das Ich zeigt, daß ich keinen andern Begriff von der Seele habe, als von einem Objecte des innern Sinnes. Alle Objecte des äußern Sinnes sind materiell, und dadurch werde ich die Gegenstände des äußern Sinnes gewahr, wenn sie durch Undurchdringlichkeit im Raum gegenwärtig  
 25 sind. Der Seele aber bin ich mir durch den innern und nicht durch den äußern Sinn bewußt; also sehe ich ein, daß mir die Seele als ein Object des innern Sinnes gegeben ist. Ferner so sehen wir, daß alle Handlungen der Seele, das Denken, Wollen usw. keine Objecte des äußern Sinnes sind. Ein denkendes Wesen, als ein solches, kann gar kein  
 30 Object des äußern Sinnes seyn; wir können weder das Denken, noch das Wollen, noch das Vermögen der Lust und Unlust durch den äußern Sinn wahrnehmen; und wir können uns nicht vorstellen, wie die Seele als ein denkendes Wesen ein Object des äußern Sinnes seyn sollte; allein da sie das nicht ist, so ist sie auch nicht materiell. Wäre  
 35 die Seele ein Gegenstand des äußern Sinnes; so müßte sie solches seyn

kraft der Undurchdringlichkeit im Raume; denn dadurch werden wir nur Gegenstände durch den äußern Sinn gewahr. Weil wir aber die Handlungen der Seele von der Seite kennen, die gar kein Object des äußeren Sinnes ist; so muß auch die Seele kein Object des äußeren  
 212 Sinnes seyn, sondern sie muß immateriell seyn. Dieses / aber können 5 wir auch nicht so fest und gewiß behaupten; sondern nur so weit, als wir sie kennen.

Wir haben aber schon dargethan, daß die Seele eine Substanz, und dann daß sie eine einfache Substanz sey. Daraus glaubte Wolff schon die Immaterialität zu beweisen; allein das ist falsch; aus der Simplici- 10 tät folgt noch nicht die Immaterialität; denn der kleinste Theil eines Körpers ist doch wirklich etwas materielles und ein Gegenstand des äußeren Sinnes. Ob er gleich kein wirklicher Gegenstand der äußeren Sinne ist; so kann er doch durch die Zusammensetzung von vielen solchen kleinen Theilchen ein wirklicher Gegenstand des äußeren 15 Sinnes werden. Wenn also die Seele auch einfach wäre, so könnte sie doch materiell seyn; und wenn sie mit anderen solchen einfachen Theilen zusammengesetzt wäre, so könnte sie ein wirkliches Object des äußeren Sinnes werden. Z. E. wenn wir uns vorstellen, ein Kubikzoll wäre mit Materie ausgefüllt, und man fragte: Wenn die Seele blos 20 einfach sey, hätte sie da Raum, so daß eben ein solcher einfacher Theil weggeschafft werden müßte, in dessen Stelle sie eintreten sollte? oder hätte sie darin Platz, ohne daß solches geschehen dürfte? Wird das erstere behauptet; so müßte folgen, daß wenn ich dies mit der zweiten, dritten, vierten und folgenden Seele continuire, ich zuletzt alle Materie 25 aus dem Kubikzolle wegschaffe und den ganzen Kubikzoll voll Seelen habe, die durch Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wären, ohne einen Raum einzunehmen. Die Seele kann also immer einfach  
 213 und doch materiell seyn. Was aber kein / Object des äußeren Sinnes ist, das muß auch nicht im mindesten Grad etwas Körperliches seyn; 30 und wenn auch noch so viel solcher einfachen Theile zusammengesetzt werden, so muß es doch kein merkliches Object des äußeren Sinnes werden, denn es ist immateriell. —

Welches ist nun der Quell dieser Erkenntniß? (Auf den Quell dieser Erkenntniß muß der Philosoph immer zurückgehen; dies ist besser, als 35 wenn er alle Beweise auswendig weiß). Woraus kann ein Philosoph die Immaterialität der Seele beweisen, und wie weit kann er gehen? Er kann von nichts anders die Gedanken hernehmen, als von dem Ausdrücke: Ich, der den Gegenstand des innern Sinnes ausdrückt.



Also liegt in dem Begriffe vom Ich die Immaterialität. — Wir können a priori die Immaterialität der Seele nicht beweisen, sondern nur so viel: daß alle Eigenschaften und Handlungen der Seele sich nicht aus der Materialität erkennen lassen. Allein  
 5 diese Eigenschaften beweisen noch nicht, daß unsere Seele nichts Aeüßeres haben sollte; sondern nur so viel, daß ich die Materialität nicht als einen Erklärungsgrund der Handlungen annehmen kann. Ich schließe also nur die Materialität aus. Denn wenn ich sie annehmen wollte; so würde ich von der Seele nichts mehr erkennen. Die Ma-  
 10 terialität darf man also nicht willkührlich annehmen; aber zu der Immaterialität habe ich einen Grund. Man könnte hier schon einen hintergehen, und daraus die Immaterialität beweisen, ob sie gleich daraus nicht folgt. Allein man hat noch einen Grund für / die 214 Immaterialität, und das ist dieser: Alles, was einen Theil im Ganzen  
 15 des Raums ausmacht, ist zwischen 2 Grenzen. Die Grenzen des Raums sind die Punete; was zwischen zwei Puneten ist, das ist im Raume; was im Raume ist, das ist theilbar; demnach giebt's keinen einfachen Theil der Materie, sondern jede Materie ist im Raume, und also bis ins Unendliche theilbar. Wenn nun die Seele materiell wäre;  
 20 so müßte sie doch wenigstens ein einfacher Theil der Materie seyn (weil doch schon bewiesen worden ist, daß die Seele einfach ist). Nun ist aber kein Theil der Materie einfach; denn das ist eine Contradiction; also ist auch die Seele nicht materiell, sondern immateriell.

Jetzt betrachten wir die Seele in Vergleichung mit denkenden  
 25 Naturen, und zwar ihre Uebereinstimmung mit thierischen Seelen und mit andern Geistern. Aus dem Begriffe der Immaterialität der Seele ist man auf den Begriff der Geister gekommen. Ein immaterielles Wesen, das abgesondert von aller Materie betrachtet wird, und für sich selbst denken kann, ist ein Geist. Auf solehe Art ist der Begriff und  
 30 die Lehre von den Geistern in die Psychologie gekommen. Der Gang, den wir in Betrachtung der Seele genommen haben, ist dieser: daß wir zeigten, die Seele sey eine Substanz; eine einfache und freihandelnde Substanz; eine immaterielle Substanz. Nun ist die Frage: Ist die Seele auch ein Geist? Zum Geiste wird erfordert nicht allein,  
 35 daß er ein immaterielles Wesen sey, sondern daß er auch ein von aller Materie abgesondertes selbst / denkendes Wesen sey. — Wenn ich 215 mein immaterielles Wesen mit dem Namen Seele belege; so folgt aus der Bedeutung des Worts, daß es ein Wesen sey, welehes mit einem Körper, nicht allein in Verbindung, sondern auch im commercio



steht. Wenn nun dieses Wesen vom Körper getrennt wird; so hört auch der Name Seele auf. Nun fragt es sich: Ist die Seele bloß ein immaterielles Wesen, welches man nur im commercio mit dem Körper denken kann; oder ist sie ein Geist, der auch abgesondert vom Körper denken kann? Es wird hier nicht untersucht, 5 ob sie jetzt wirklich das ist, sondern ob sie ein Vermögen habe (ohnegeachtet sie jetzt mit dem Körper im commercio steht), auch ohne Gemeinschaft mit demselben zu denken; das heißt, ob sie, auch vom Körper abgesondert, als ein Geist fortdauern und leben könne? Wir werden also die menschliche Seele, die mit dem Körper verbunden ist, 10 vergleichen mit Wesen, die in gar keiner Gemeinschaft mit Körpern stehen, und das sind Geister; oder mit solchen Wesen, die in einer gleichen Gemeinschaft als die menschliche Seele mit dem Körper stehen, welches Wesen sind, die bloß Sinnlichkeit und Vorstellungskraft haben; und das sind thierische Seelen. Wir werden also 15 reden:

- a) de anima bruti, deren Gemeinschaft von den Körpern abhängt;
- b) de spiritu, der in gar keiner Gemeinschaft mit dem Körper ist, und
- 216 e) de anima humana, von der wir schon ehemals / hauptsächlich geredet haben, die zwar in Gemeinschaft mit dem Körper steht, 20 aber unabhängig ist, indem sie auch ohne Körper als ein Geist leben und denken kann.

Wenn wir aber die Seele des Menschen mit thierischen Seelen und mit andern Geistern vergleichen; so muß man nicht hier hoffen, viele Geheimnisse und Entdeckungen zu hören, die sonst noch keiner weiß, 25 und die der Philosoph aus einer geheimen Quelle geschöpft hätte; aber eine Entdeckung wird man hier doch zu erwarten haben, die viele Mühe gekostet hat, und die noch Wenige wissen: nämlich die Schranken der Vernunft und der Philosophie zu erkennen und einzusehen, wie weit die Vernunft hier gehen kann. Wir werden 30 also hier unsere Unwissenheit kennen lernen, und den Grund derselben einsehen; warum es unmöglich ist, daß hierin kein Philosoph weiter gehen kann, und auch nicht gehen wird; und wenn wir das wissen, so wissen wir schon viel.

Die Thiere sind nicht bloße Maschinen oder Materie, sondern sie 35 haben Seelen; denn alles in der ganzen Natur ist entweder leblos oder belebt. Alle Materie als Materie (materia, qua talis) ist leblos. Woher wissen wir das? Der Begriff, den wir von der Materie ha-

ben, ist dieser: *materia est extensum impenetrabile iners*. Wenn wir z. E. ein Stäubchen auf dem Papier wahrnehmen; so sehen wir, ob es sich bewegt. Bewegt es sich nicht von selbst; so halten wir es für leblose Materie, die iners ist, und die in alle Ewigkeit / liegen 217  
 5 bleiben möchte, wenn sie nicht durch etwas anderes bewegt würde. So bald sich aber eine Materie bewegt; so sehen wir, ob sie sich willkürlich von selbst bewegt. Werden wir das an dem Stäubchen gewahr; so sagen wir, es ist belebt; es ist ein Thier. Ein Thier ist also eine belebte Materie; denn Leben ist das Vermögen, sich selbst  
 10 aus dem innern Princip nach Willkühr zu bestimmen. Materie aber, als Materie, hat kein inneres Princip der Selbstthätigkeit, keine Spontaneität, sich selbst zu bewegen; sondern alle Materie, die belebt ist, hat ein inneres Princip, welches abgesondert ist von dem Gegenstande des äußeren Sinnes, und ein Gegenstand des innern Sinnes ist; es ist in  
 15 ihr ein besonderes Princip des innern Sinnes. Ein inneres Princip der Selbstthätigkeit ist nur Denken und Wollen; dadurch kann nur Etwas durch den innern Sinn bewegt werden; dieses ist allein ein Princip, nach Belieben und Willkühr zu handeln. Wenn sich also eine Materie bewegt; so folgt, daß in ihr ein solches besonderes Princip der Selbst-  
 20 thätigkeit sey. Dieses Principes aber des Denkens und Wollens ist nur ein Wesen, das Erkenntniß hat, fähig. Die Materie kann sich bloß vermittelt eines solchen Principis bewegen. Solches Princip der Materie aber ist die Seele der Materie. Also: alle Materie, die da lebt, lebt nicht als Materie, sondern hat ein Princip des Lebens und wird belebt.  
 25 Sofern aber Materie belebt wird; sofern ist sie auch beseelt. Es liegt also bei den Thieren ein Princip des Lebens zum Grunde, und das ist die Seele. —

/ Mit diesen Seelen der Thiere und unserer Seele sollen wir eine Ver- 218  
 gleichung a priori ohne alle Erfahrung anstellen und sehen, worin der  
 30 Unterschied bestehe; allein wenn wir Wesen, die Vorstellungskraft haben, erkennen sollen, und zwar a priori; wo bekommen wir die Unterschiede her, wo sie uns gar nicht gegeben sind? Wir sollen Seelen erkennen, die außer uns sind, und wozu wir gar keine data haben? Allein diesen Unterschied und die data dazu nehmen wir  
 35 wieder von uns selbst, und aus dem Begriffe vom Ich. Unsre Seele kennen wir bloß durch den innern Sinn; wir haben aber auch einen äußern Sinn; demnach wird aller Unterschied bloß auf unserm äußern und innern Sinn beruhen. Wenn wir uns a priori Wesen vorstellen; so werden wir nicht die Unterschiede dem Grade nach, sondern der

species nach bemerken; es muß also der Unterschied und die Vergleichung auf unserm äußern und innern Sinne beruhen. Demnach können wir Wesen uns vorstellen, die ein Vermögen des äußern Sinnes haben, aber das Vermögen des innern Sinnes entbehren, und das sind die Thiere.

5

Demnach werden die Thiere alle Vorstellungen der äußern Sinne haben; nur derjenigen Vorstellungen werden sie entbehren, die auf dem innern Sinne, die auf dem Bewußtseyn seiner Selbst, kurz auf dem Begriffe vom Ich beruhen. Sie werden demnach keinen Verstand und keine Vernunft haben; denn alle Handlungen des Verstandes und der Vernunft sind nur in sofern möglich, als man sich seiner selbst bewußt ist. Sie werden keine allgemeine Erkenntniß durch Reflexion haben, nicht die Identität der Vorstellungen, auch nicht die Verbindungen der Vorstellungen nach dem Subjeete und Prädicate, nach Grund und Folge, nach dem Ganzen und nach den Theilen; denn das sind alles Folgen des Bewußtseyns, dessen die Thiere ermangeln.

Wir können den Thieren ein analogon rationis beilegen, welches Verknüpfungen der Vorstellungen sind nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, aus denen dieselben Wirkungen folgen, als aus der Verknüpfung nach Begriffen. Die Thiere sind demnach nicht dem Grade nach von der menschlichen Seele unterschieden, sondern der Spezies nach; denn wenn die thierischen Seelen in ihrem sinnlichen Vermögen noch so sehr zunehmen, so kann doch dadurch das Bewußtseyn ihrer selbst, der innere Sinn, nicht erreicht werden. Wenn sie gleich in der Sinnlichkeit bessere Phänomene als wir haben; so fehlt ihnen doch der innere Sinn.

Da wir aus der Natur des Geistes geschlossen haben, daß alles, was ein Princip des Lebens ist, auch leben muß; so müssen wir solehes auch von den Seelen der Thiere zugeben. Demnach, so wie unsere Intellektualität in der andern Welt zunehmen wird; so kann auch die Sinnlichkeit bei den Thieren zunehmen, aber sie werden uns niemals gleich kommen. Nun können wir uns problematisch denken, daß solehe Wesen existiren, die keinen innern Sinn haben; denn es ist kein Widerspruch, solehe anzunehmen. Wieviel phänomene lassen sich nun bei solehen Wesen, die keinen innern Sinn haben, aus / dem Vermögen der äußern Sinnlichkeit erklären, ohne einen innern Sinn anzunehmen? Das Bewußtseyn seiner selbst, der Begriff vom Ich, findet bei solehen Wesen, die keinen innern Sinn haben, nicht statt; demnach kann kein unvernünftiges Thier denken: ich bin; hieraus folgt der Unterschied,

220



daß Wesen, die einen solchen Begriff vom Ich haben, Persönlichkeit besitzen.

Dieses ist die psychologische Persönlichkeit, so fern sie sagen können: Ich bin. Ferner folgt, daß solche Wesen Freiheit haben, und  
 5 ihnen alles kann imputirt werden; und dieses ist die practische Persönlichkeit, die in der Moral Folgen hat. Wenn man aber Phänomena, die sich bloß aus der äußern Sinnlichkeit erklären lassen, anführen wollte; so könnte man hier recht gut die ganze empirische Psychologie der Thiere erklären. Weil dieses aber mit der Physik ver-  
 10 flochten ist; so kämen wir dadurch von der Psychologia rationali zu weit ab. Wir sehen aber von den Thieren Handlungen unternehmen, die wir nicht anders, als durch Verstand und Vernunft würden zu Stande bringen können. Demnach ist die Sinnlichkeit bei uns ein solcher Zustand wie bei den Thieren; doch daß die ihrige der  
 15 unsern weit vorzuziehen ist. Diesen Verlust haben wir aber ersetzt bekommen durch das Bewußtseyn unserer selbst, und durch den Verstand, der daraus folget. Auch sind wir gar nicht genöthiget, bei den Thieren Ueberlegung anzunehmen, sondern wir können dieses alles aus der bildenden Kraft herleiten. Wir eignen demnach diesen Wesen  
 20 ein Empfindungsvermögen, Imagination u.s.w. zu, aber alles / nur 221 sinnlich als unteres Vermögen, und nicht mit Bewußtseyn verbunden. Aus dieser äußern Sinnlichkeit und aus mechanischen Gründen ihres Körpers können wir alle Phänomena der Thiere erklären, ohne das Bewußtseyn oder den innern Sinn anzunehmen. Der Philosoph muß  
 25 die Principien der Erkenntnisse nicht ohne Ursache vermehren.

Da wir nun unsere Seele verglichen haben mit Wesen, die unter ihr sind; so wollen wir sie jetzt auch mit Wesen vergleichen, die über ihr sind. Da wir einen äußern und innern Sinn haben, und wir uns Wesen denken können, die bloß einen äußern Sinn haben; so können  
 30 wir uns auf der andern Seite auch Wesen denken, die gar keinen äußern Sinn haben, die gar nicht in die Sinne fallen, und die also immateriell sind. Demnach können wir uns immaterielle Wesen vorstellen, die mit Bewußtseyn ihrer selbst begabt sind. Ein immateriell denkendes Wesen, das mit Bewußtseyn begabt ist (woraus denn schon  
 35 folget, daß es auch ein vernünftiges Wesen ist), ist ein Geist. Vom Geiste muß unterschieden werden dasjenige, was geistig ist. Geistige Wesen sind die, die mit dem Körper zwar verbunden sind, die aber ihre Vorstellungen, ihr Denken und Wollen continuiren können, wenn sie auch vom Körper abgesondert werden. Nun fragt es sich:



Ist die Seele des Menschen ein geistiges Wesen? — Wenn sie auch ohne Körper zu leben continuiren kann, dann ist sie geistig; und wenn die Seelen der Thiere solehes auch können, so sind sie auch geistiger Natur.

222 Ein Geist ist aber, der/wirklich separirt ist vom Körper, der, ohne ein Gegenstand des äußern Sinnes zu seyn, dennoch denken und wollen 5 kann. Was können wir nun von den Geistern a priori erkennen? Wir können uns Geister nur problematisch denken, d. h. es kann kein Grund a priori angeführet werden, dieselben zu verwerfen. Die Erfahrung lehrt uns, daß, wenn wir denken, unser Körper dabei ins Spiel kommt; wir sehen aber nicht ein, daß es 10 nothwendig ist. Wir können uns recht gut Wesen vorstellen, die gar keinen Körper haben, und dennoch denken und wollen können. Demnach können wir problematisch denkende vernünftige Wesen, mit Bewußtseyn ihrer selbst, die immateriell sind, annehmen. Problematisch kann etwas angenommen werden, wenn es schlechthin 15 klar ist, daß es möglich ist. Apodiktisch können wir es nicht beweisen; aber es kann uns auch keiner widerlegen, daß solehe Geister nicht existiren sollten. Eben so können wir das Daseyn Gottes nicht apodiktisch demonstrieren; aber es ist auch keiner im Stande, mir das Gegentheil zu beweisen, denn wo will er das hernehmen? — Nun 20 können wir von diesen Geistern nichts mehr sagen, als was ein Geist, der abgesondert vom Körper ist, thun kann. Sie sind kein Gegenstand des äußern Sinnes; also sind sie nicht im Raume. Weiter können wir hier nichts sagen; sonst verfallen wir in Hirngespinnste. Der Begriff von thierischen Seelen und von höhern Geistern ist 25 nur ein Spiel unserer Begriffe. Das Resultat ist: Wir erfahren an uns, 223 daß wir ein Gegenstand des / äußern und innern Sinnes sind. Nun können wir uns Wesen vorstellen, die bloß einen äußern Sinn haben, und das sind thierische Seelen; aber wir können uns auch Wesen vorstellen, die bloß einen innern Sinn haben, und das sind Geister. Wenn 30 wir uns Wesen vorstellen, die sowohl einen innern als äußern Sinn haben; so sind das menschliche Seelen.

Wir können hiervon nichts beweisen, sondern nur problematisch annehmen, indem die Unmöglichkeit davon nicht kann dargethan werden. Glücklicher Weise lehrt uns noch die Erfahrung, daß es 35 wirklich solehe Wesen gebe, von welchen wir in der psychologia rationali sagen, daß sie nur bloß einen äußeren Sinn haben; daß es aber Wesen gebe, die bloß einen innern Sinn haben, davon kann uns die Erfahrung unmöglich belehren.

## Dritter Abschnitt der rationalen Psychologie.

Im dritten Abschnitte der rationalen Psychologie wird von der Verknüpfung der Seele mit anderen Dingen gehandelt.

Wir handeln zuerst von der Verknüpfung der Seele mit dem  
5 Körper, oder vom commercio zwischen beiden.

Ein commercium ist eine wechselseitige Bestim/mung. Die Depen- 224  
denz der Bestimmung, die nicht wechselseitig ist, ist kein commercium,  
sondern eine Verbindung. In solcher einseitigen Verbindung steht  
Gott mit der Welt. Das commercium zwischen Seele und Körper ist  
10 aber eine wechselseitige Dependenz der Bestimmung. Wir fragen  
demnach zuerst: Wie ist ein solches commercium zwischen einem  
denkenden Wesen und einem Körper möglich? (Zwischen der Seele  
und dem Körper kann ich nicht sagen; denn der Begriff der Seele  
setzt schon ein commercium voraus). Der Grund, die Schwierigkeit  
15 dieses commercii einzusehen, beruht darauf: Die Seele ist ein Gegen-  
stand des innern Sinnes, und der Körper ist ein Gegenstand des äußern  
Sinnes. An dem Körper werde ich nichts Innerliches und an der Seele  
nichts Aeufferliches gewahr. Nun läßt es sich durch keine Vernunft  
begreifen, wie das, was ein Gegenstand des innern Sinnes ist, ein Grund  
20 seyn soll, von dem, was ein Gegenstand des äußern Sinnes ist. Denken  
und Wollen sind bloß Gegenstände des innern Sinnes. Wären Denken  
und Wollen eine bewegende Kraft; so wären sie ein Gegenstand des  
äußern Sinnes selbst. Weil nun aber Denken und Wollen blos Gegen-  
stände des innern Sinnes sind (also ein Grund der innern Bestimmung);  
25 so ist dieses schwer einzusehen, wie solches ein Grund der äußern Be-  
stimmung seyn kann. Und da auf der andern Seite die Bewegung, als  
ein Gegenstand des äußern Sinnes, ein Grund der äußern Bestimmung  
ist; so ist es schwer, zu bestimmen, wie denn diese ein Grund der innern  
Bestimmungen / und Vorstellungen seyn kann. Die wechselseitige 225  
30 Bestimmung zwischen Denken und Wollen und zwischen Bewegen  
können wir nicht durch die Vernunft einsehen. Die Unmöglich-  
keit, solches durch die Vernunft einzusehen, beweiset  
aber gar nicht die innere Unmöglichkeit der Sache selbst.  
Durch die Erfahrung können wir es aber einsehen; und dieses gehet  
35 ja hier nicht allein so, sondern alle Grundkräfte sind uns durch die  
Erfahrung gegeben, und keine läßt sich durch die Vernunft einsehen.  
Wir kennen also am Körper nur diejenigen Kräfte, deren Wirkungen  
phänomene des äußern Sinnes sind; und an der Seele kennen wir keine

andern Kräfte, als deren Wirkungen phänomena des innern Sinnes sind. Wie nun die Kräfte des äußern Sinnes des Körpers können Gründe der Phänomene der Seele seyn, und die Kräfte der Seele Gründe der Phänomene des Körpers, kann gar nicht eingesehen werden. Allein nicht nur das commercium zwischen der Seele und dem Körper ist schwer einzusehen, sondern auch das commercium zwischen den Körpern untereinander. Wir können es zwar einsehen; doch nur wenn wir schon Kräfte des commercii vorher annehmen. Z. E. Wenn ich die Undurchdringlichkeit annehme; so ist dieses schon eine Grundkraft des commercii. Diese Grundkraft des commercii unter den Körpern kann kein Wesen einsehen, dessen Vernunft nicht intuitiv, sondern discursiv ist. Demnach sind alle systemata explicandi commercium animae cum corpore fruchtlos und vergeblich; denn es kann kein System erklären, wie aus dem Denken die Bewegung, und umgekehrt aus der Bewegung das Denken entstehet, weil man keine Grundkraft einsehen kann. Man hat schon genug philosophirt, wenn man nur bis auf die Grundkraft kommt. Alle systemata explicandi commercium laufen darauf hinaus, weil sie die Ungleichheit zwischen dem Denken und Bewegen sehen. Daher künsteln sie auf alle Weise, weil sie sich einbilden, daß der natürliche Einfluß unmöglich sey. Allein in Ansehung der Seele zeigen die phänomena, daß der Wille einen Einfluß auf den Körper und umgekehrt, daß die Seele eine Kraft hat, den Körper zu bewegen. Davon aber können wir keinen Grund angeben; denn das ist eine Grundkraft, ein Grundvermögen. Demnach ist das commercium, weil es nach bestimmten Gesetzen geschieht, ein natürlicher Einfluß, und die Gemeinschaft ist natürlich. Weil man geglaubt hat, das commercium könne unmöglich natürlich seyn; so hat man ein drittes Wesen ins Spiel gesetzt und gesagt, wie Leibnitz: Entweder hat Gott schon im Anfange die Handlungen der Seele und des Körpers so eingerichtet, daß sie übereinstimmen; oder wie Cartesius, daß Gott bei jeder Gelegenheit die Handlungen beider so einrichte, daß sie übereinstimmen. Wir können aber sowohl das commercium zwischen den Körpern unter einander, als zwischen der Seele und dem Körper nicht anders einsehen, als daß es möglich sey, in so fern alle Substanzen da sind durch Einen; deßwegen stehen sie in Gemeinschaft. Wie dieses aber / zwischen der Seele und dem Körper zugeht, ist nicht einzusehn.

Da nun die Seele mit dem Körper im commercio stehet; so fragen wir: Wo hat die Seele ihren Sitz im Körper? Der Ort der Seele in der



Welt wird durch den Ort des Körpers determinirt; meine Seele ist da, wo mein Körper ist. Aber wo hat die Seele ihren Sitz im Körper? Der Ort des Körpers in der Welt ist nur durch den äußern Sinn determinirt; da nun die Seele ein Gegenstand des innern Sinnes ist, durch den innern Sinn aber kein Ort determinirt werden kann: so kann auch der Ort der Seele im Körper nicht determinirt werden; denn durch die innern Handlungen kann kein äußeres Verhältniß bestimmt werden. Die Seele schaut sich aber nur durch den innern Sinn an: also kann sie sich nicht in einem Orte anschauen, und sich eines Ortes bewußt seyn. Ich kann in dem Körper den Platz nicht fühlen, wo die Seele sitzt; denn sonst müßte ich mich durch einen äußern Sinn anschauen; ich schaue mich aber selbst durch den innern Sinn an. So wenig sich ein Auge selbst anschauen kann; so wenig kann sich die Seele äußerlich anschauen. Aber sie kann sich äußerer Theile des Körpers bewußt seyn, vorzüglich derer, welche die mehresten Ursachen ihrer Empfindungen enthalten. Die Ursache aller Empfindungen ist aber das Nervensystem. Ohne die Nerven können wir nichts Aeußeres empfinden. Die Wurzel aller Nerven ist aber das Gehirn; bei jeder Empfindung demnach wird das Gehirn erregt, weil sich im / Gehirn alle Nerven concentriren; demnach concentriren sich 228 alle Empfindungen im Gehirn. Also muß die Seele den Sitz ihrer Empfindung ins Gehirn setzen, als den Ort aller Bedingung der Empfindungen. Das ist aber nicht der Ort der Seele selbst, sondern der Ort, woraus alle Nerven, folglich auch alle Empfindungen entspringen. Wir finden, daß das Gehirn mit allen Handlungen der Willkühr der Seele harmonirt. Ich fühle jeden Theil besonders. Wenn ich z. E. den Finger ans Feuer halte; so empfinde ich daselbst den Schmerz; aber am Ende concentriren sich alle Empfindungen von jedem besondern Theile des Körpers im Gehirn, dem Stamme aller Nerven; denn wenn die Nerven von einem Theile des Körpers abgeschnitten sind, alsdann fühlen wir freilich nichts von dem Theile. Demnach muß in dem Gehirn das Principle aller Empfindungen seyn. Nun stellt man sich vor, die Seele habe da im Gehirne ihren Sitz, damit sie alle Nerven bewegen könne, und durch die Nerven wieder könne afficirt werden. Allein wir fühlen doch den Sitz der Seele nicht im Gehirn, sondern nur, daß das Gehirn mit allen seinen Veränderungen der Seele harmoniere. Z. E. vom Nachsinnen thut der Kopf weh. Wir schauen ja den Ort nicht an, sondern schließen nur, daß das Gehirn der Sitz der Seele sey, weil die Seele da am meisten wirkt.



Wenn wir uns eine Stelle im Gehirn imaginiren, die das erste Princip von dem Stamme der Nerven ist, wo alle Nerven zusammenlaufen, und sich in einem Punkte endigen, welches das sensorium commune 229 genannt wird, das aber kein medius gesehen / hat; so fragt sichs nun: sitzt die Seele in diesem sensorio communi? Hat sie ein kleines 5 Plätzchen da eingenommen, damit sie von da den ganzen Körper dirigiren und gleichsam wie ein Organist aus einem Orte die ganze Orgel dirigiren kann; oder hat sie gar keinen Ort im Körper, so daß der Körper selbst ihr Ort ist? Gesetzt, die Seele hätte ein kleines Plätzchen im Gehirn eingenommen, wo sie auf unsern Nerven wie auf einer 10 Orgel spielt; so könnten wir glauben, daß, wenn wir alle Theile des Körpers durchgegangen wären, wir zuletzt auf das Plätzchen kommen müßten. wo die Seele sitzt. Wenn man nun dies Plätzchen wegnähme; möchte der ganze Mensch zwar noch da seyn, aber es fehlte der Ort, wo der Organist gleichsam auf der Orgel spielen sollte; dieses ist aber 15 sehr materialistisch gedacht. Wenn aber die Seele kein Gegenstand der äußeren Sinnen ist; so werden ihr auch nicht die Bedingungen äußerer Anschauungen zukommen. Die Bedingung der äußeren Anschauung aber ist der Raum. Da sie nun kein Gegenstand der äußeren Anschauung ist; so ist sie auch nicht im Raum, sondern sie wirkt 20 nur im Raum; — und obgleich wir analogiee sagen, sie ist im Raum, so müssen wir dieses doch nicht körperlich nehmen. Eben so sagt man, daß Gott in einer Kirche sey. Demnach behaupten wir das zweite, nämlich: die Seele hat im Körper keinen besondern Ort; ihr Ort ist aber in der Welt durch den Körper determinirt, und sie ist mit dem 25 Körper unmittelbar verbunden. Die Möglichkeit dieses commercii 230 sehen wir nicht ein; die Bedingungen dieses commercii / müssen wir aber nicht allein setzen, wie sie bei den Körpern unter einander sind, nämlich durch Undurehdringlichkeit, denn sonst wird sie materiell. Einen Ort und Platz im Körper für sie anzuweisen, ist widersinnig und 30 materialistisch.

Jetzt betrachten wir die Seele mit dem Körper, der Zeit nach, im commercio; und zwar den Zustand der Seele im Anfange des commercii, oder bei der Geburt, im commercio selbst, oder im Leben; und am Ende des commercii, oder bei dem Tode. 35

Das Leben besteht in dem commercio der Seele mit dem Körper; der Anfang des Lebens ist der Anfang des commercii, das Ende des Lebens ist das Ende des commercii. Der Anfang des commercii ist die Geburt, und das Ende des commercii ist der Tod. Die Dauer des com-

mereii ist das Leben. Der Anfang des Lebens ist die Geburt; dieses ist aber nicht der Anfang des Lebens der Seele, sondern des Menschen. Das Ende des Lebens ist der Tod; dieses ist aber nicht das Ende des Lebens der Seele, sondern des Menschen. Geburt, Leben und Tod, sind  
 5 also nur Zustände der Seele; denn die Seele ist eine einfache Substanz; also kann sie auch nicht erzeugt werden, wenn der Körper erzeugt, und auch nicht aufgelöset werden, wenn der Körper aufgelöset wird; denn der Körper ist nur die Form der Seele. Der Anfang oder die Geburt des Menschen ist also nur der Anfang des com-  
 10 mereii, oder der veränderte Zustand der Seele; und das Ende oder / der Tod des Menschen ist nur das Ende des commercii, oder der ver- 231  
 änderte Zustand der Seele. Allein der Anfang des commercii oder die Geburt des Menschen ist nicht der Anfang des Principis des Lebens, und das Ende des commercii oder der Tod des Menschen ist nicht das  
 15 Ende des Principis des Lebens; denn das Princip des Lebens entsteht nicht durch die Geburt und hört auch nicht auf durch den Tod. Das Princip des Lebens ist eine einfache Substanz. Aus der Substantialität oder Simplicität folgt aber gar nicht, daß die Geburt des Menschen der Anfang der Substanz, und der Tod des Menschen das Ende der  
 20 Substanz sey; denn eine einfache Substanz entsteht und vergeht nicht nach Naturgesetzen. Mithin bleibt die Substanz, wenn gleich der Körper vergeht; und also muß auch die Substanz da gewesen seyn, als der Körper entstand. — Die Substanz bleibt immer unverändert; demnach sind die Geburt, das Leben und der Tod nur verschiedene  
 25 Zustände der Seele. Ein Zustand setzt aber schon ein Daseyn voraus; denn der Anfang ist kein Zustand, die Geburt ist aber ein Zustand der Seele, also kein Anfang der Seele.

Da wir den Zustand der Seele beim Anfange des commercii betrachtet haben; so müssen wir jetzt die Seele vor dem Anfange der  
 30 Verknüpfung, oder ihren Zustand vor der Geburt, und nach dem Ende der Verknüpfung, oder ihren Zustand nach dem Tode erwägen. Zwischen dem Zustande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode ist eine große Uebereinstimmung. Denn / wenn die Seele nicht vor der 232  
 Vereinigung mit dem Körper gelebt hätte; so könnten wir nicht  
 35 schließen, daß sie auch nach der Vereinigung mit demselben leben werde. Denn wenn sie mit dem Körper entstanden wäre; so könnte sie auch mit dem Körper aufhören. Denn das, was sie nach der Vereinigung seyn soll, kann sie aus eben denselben Gründen auch vor der Vereinigung gewesen seyn. Aber wir können auch von dem Zu-

stande nach dem Tode, den wir beweisen werden, auf den Zustand der Seele vor der Geburt schließen; denn aus den Beweisen, die wir für die Fortdauer der Seele nach dem Tode geben werden, scheint zu fließen, daß wir vor der Geburt im reinen geistigen Leben gewesen sind; und daß durch die Geburt die Seele, so zu sagen, in einen Kerker, 5 in eine Höhle gekommen ist, die sie an ihrem geistigen Leben hindert. Allein es ist hier die Frage: ob die Seele in ihrem geistigen Leben vor der Geburt einen völligen Gebrauch ihrer Kräfte und Vermögen gehabt hat; ob sie alle die Erkenntnisse, die Erfahrungen von der Welt besessen, oder ob sie dieselben erstlich durch den Körper erlangt 10 habe? Wir antworten: Daraus, daß die Seele vor der Geburt im reinen geistigen Leben gewesen ist, folgt noch gar nicht, daß sie in demselben einen solchen völligen Gebrauch ihrer Kräfte und Vermögen, und eben dieselben Kenntnisse von der Welt (die sie erst nach der Geburt erlangt hat) gehabt habe; sondern es folgt vielmehr, daß die Seele in 15 einem geistigen Leben gewesen, eine geistige Kraft des Lebens gehabt habe, alle Fähigkeiten und Vermögen schon besaß; / aber so, daß alle diese Fähigkeiten erst durch den Körper sich entwickelt haben, und daß sie alle die Kenntnisse, die sie von der Welt hat, erst durch den Körper erlangt hat, und sich also durch den Körper zu der künftigen 20 Fortdauer hat vorbereiten müssen. Der Zustand der Seele vor der Geburt war also ohne Bewußtseyn der Welt und ihrer selbst.

---

### Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode.

Jetzt wollen wir den Zustand der Seele nach dem Tode erwägen. 25 Hier haben wir zwei Fragen aufzuwerfen:

- 1) ob die Seele nach dem Tode leben und fortdauern werde?  
und
- 2) ob sie ihrer Natur nach leben und fortdauern müsse? d. h.  
ob sie unsterblich sey? 30

Wenn die Seele lebt; so folgt noch nicht, daß sie ihrer Natur nach, nothwendig leben müsse; denn sie könnte ja von Gott, aus gewissen Absichten der Belohnung oder der Besserung, lebendig erhalten werden. Aber alsdann, wenn sie nur zufällig lebte; so könnte die Zeit kommen, wo sie aufhören könnte zu leben. Wenn sie aber ihrer 35



Natur nach unsterblich ist; so muß sie nothwendiger Weise immer fort dauern. Demnach werden wir hier nicht zu beweisen haben das zufäl/ige Leben der Seele (daß sie bloß leben werde, das folgt 234 schon aus ihrer Substantialität, indem jede Substanz fort dauert, auch 5 die Substanz der Körper; denn wenn das Holz verbrannt ist, so sind nur die Theile aufgelöset, die Substanz aber bleibt immer), sondern daß sie unsterblich sey. Die Unsterblichkeit ist die natürliche Nothwendigkeit, zu leben. Dieses zu beweisen, hat weit mehr auf sich, als das bloße zufällige Leben, welches mit vielen Beweisen, 10 aus der Gerechtigkeit, Weisheit, Güte usw. Gottes hergenommen, kann dargethan werden. Derjenige Beweis aber, der aus der Natur und dem Begriffe der Sache selbst hergenommen ist, ist allemal der einzig mögliche Beweis, und dieser ist transscendental. Viele Beweise von einer Sache können a priori nicht gegeben werden. Die an- 15 dern Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die man sonst noch hat, sind nicht Beweise für ihre Unsterblichkeit, sondern sie beweisen nur die Hoffnung des zukünftigen Lebens. Der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der aus der Natur und aus dem Begriffe hergenommen ist, beruht darauf: das Leben ist nichts weiter, als ein Ver- 20 mögen aus dem innern Princip, aus der Spontaneität, zu handeln. Nun liegt es schon im allgemeinen Begriff der Seele, daß sie ein Subjeet sey, das Spontaneität in sich enthält, sich selbst aus dem innern Princip zu determiniren. Sie ist der Quell des Lebens, der den Körper belebt. Weil nun alle Materie leblos ist (denn das ist der Begriff von 25 der Materie, den wir davon haben, indem wir sie nicht anders / kennen); so kann alles, was zum Leben gehört, nicht von der Materie herkommen. Die Actus der Spontaneität können nicht vom äußern Princip herrühren; d. h. es können nicht äußere Ursachen des Lebens seyn; denn sonst wäre im Leben nicht Spontaneität. Das liegt schon 30 im Begriffe des Lebens, da es ein Vermögen ist, die Handlungen aus dem innern Princip zu determiniren. Also kann kein Körper Ursache vom Leben seyn. Denn weil der Körper Materie ist, alle Materie aber leblos ist; so ist der Körper kein Grund des Lebens, sondern vielmehr ein Hinderniß des Lebens, das dem Princip des Lebens widersteht. 35 Der Grund des Lebens muß vielmehr in einer andern Substanz liegen, nämlich in der Seele; ein Grund, der aber nicht auf der Verbindung mit dem Körper, sondern auf dem innern Princip ihrer Spontaneität beruht. Demnach wird weder der Anfang des Lebens der Seele, noch die Fortdauer des Lebens derselben vom Körper herrühren. Wenn also



der Körper gleich aufhört; so bleibt doch noch das Princip des Lebens übrig, welches unabhängig vom Körper die Aetus des Lebens ausgeübet hat, und also auch jetzt nach der Trennung vom Körper, dieselben Actus des Lebens ungehindert ausüben muß.

Das Leben bei dem Menschen ist zweifach: das thierische und das 5 geistige Leben. Das thierische ist das Leben des Menschen, als Mensch; und hierzu ist der Körper nöthig, daß der Mensch lebe. Das andere Leben ist das geistige Leben, wo die Seele, unabhängig vom Körper, 236 dieselben Actus des Lebens auszuüben con/tinuiren muß. Zu dem thierischen Leben ist der Körper nöthig; da ist die Seele mit dem 10 Körper in Verbindung; sie wirkt in den Körper und belebt denselben. Wenn nun die Maschine des Körpers zerstört ist, daß die Seele in sie nicht mehr wirken kann; so hört zwar das thierische Leben auf, aber nicht das geistige. Allein man könnte sagen: alle Handlungen der Seele, z. E. Denken, Wollen usw. geschehen vermittelt des Körpers, 15 welches die Erfahrung zeigt; also ist der Körper die Bedingung des Lebens der Seele. Freilich so lange der Geist eine Seele vorstellt, so lange der Geist im commercio mit dem Körper steht; so lange sind auch die Handlungen der Seele dependent vom Körper; denn sonst wäre es kein commercium. So lange das Thier lebt, ist die Seele das 20 Princip des Lebens; der Körper ist aber das Instrument, das Organon, wodurch die lebendigen Aetus der Seele in der Welt ausgeübet werden. Wenn wir also zwei Substanzen in dem commercio betrachten; so kann es freilich nicht anders seyn, als daß die eine Substanz von der andern eine Bedingung sey. Daher kann z. E. die Seele nicht denken, 25 wenn der Körper krank ist. Alle sinnlichen Erkenntnisse beruhen auf dem Körper, denn er ist das Organon der Sinne. So lange der Mensch lebt, muß die Seele ihre sinnlichen Vorstellungen durch das Gehirn, als wie auf einer Tafel abgezeichnet, vorbringen können.

Es geht hier mit einer Seele, die an den Körper geschlossen ist, wie 30 mit einem Menschen, der an einen Karren befestiget ist. Wenn sich 237 dieser Mensch bewegt; / so muß sich der Karren mitbewegen. Es wird aber niemand behaupten, daß die Bewegung von dem Karren herühre; eben so rühren die Handlungen nicht vom Körper, sondern von der Seele her. So lange der Mensch an dem Karren ist; so ist dies 35 die Bedingung seiner Bewegung. Wird er davon befreiet, so wird er sich leichter bewegen können; also war dies ein Hinderniß seiner Bewegung. So lange er aber noch daran gebunden ist; so lange wird ihm auch die Bewegung leichter, je besser das Instrument im Stande

ist. Wenn nun schon einmal die Seele an den Körper gebunden ist; so ist die Veränderung der Hindernisse die Beförderung des Lebens; eben so, wie die Bewegung leichter ist, wenn die Räder an dem Karren geschmiert sind, ob sie gleich nach der Befreiung von dem Karren  
 5 noch leichter wäre. Also ist auch eine gute Constitution des Körpers eine Beförderung des Lebens, so lange die Seele an den Körper gebunden ist, obgleich die Beförderung des Lebens noch besser wäre nach der Befreiung vom Körper. Denn da der Körper eine leblose Materie ist; so ist er ein Hinderniß des Lebens. So lange aber die Seele  
 10 mit dem Körper verbunden ist, muß sie dieses Hinderniß ertragen und auf alle Art sich zu erleichtern suchen. Wenn nun aber der Körper gänzlich aufhört; so ist die Seele von ihrem Hindernisse befreit, und nun fängt sie erst an recht zu leben. Also ist der Tod nicht die absolute Aufhebung des Lebens, sondern eine Befreiung der Hindernisse eines  
 15 vollständigen Lebens. Dieses liegt schon in eines Jeden Verstande und in der Natur der / Sache. Das Bewußtseyn des bloßen Ich be- 238 weiset, daß das Leben nicht im Körper, sondern in einem besondern Principle liegt, welches vom Körper unterschieden ist; daß folglich dieses Principium auch ohne Körper fort dauern kann, und dadurch  
 20 sein Leben nicht vermindert, sondern vermehrt wird. Dieses ist der einzige Beweis, der a priori kann gegeben werden, der aus der Erkenntniß und der Natur der Seele, die wir a priori eingesehen, hergenommen ist.

Nun können wir noch einen Beweis a priori, aber aus der Erkenntniß  
 25 eines andern Wesens führen.

Welches Wesen erkennen wir aber a priori? Das Daseyn unsrer Seele erkennen wir zwar aus der Erfahrung, aber die Natur derselben sehen wir a priori ein. Dasjenige Wesen, welches wir a priori erkennen können, muß absolut nothwendig seyn. Zufällige Wesen kann ich  
 30 nur durch die Erfahrung erkennen; von denen würde ich nichts wissen, wenn sie nicht gegeben wären; aber was nothwendig ist, davon sehe ich a priori ein, daß es absolut nothwendig seyn muß. Dieses absolut nothwendige Wesen ist das göttliche Wesen. Wenn wir nun aus der Nothwendigkeit dieses göttlichen Wesens auf die Unsterb-  
 35 lichkeit der Seele schließen wollen, so können wir a priori aus der göttlichen Natur solches nicht erkennen; denn sonst müßte die Seele ein Theil der göttlichen Natur seyn. Wenn ich es also aus der Natur des Wesens der Seele nicht erkennen kann, was bleibt dann übrig? Antwort: Freiheit; denn Natur und Freiheit sind nur das, was an

239 einem Wesen erkannt werden kann. / Demach werden wir aus der  
 Erkenntniß des göttlichen Willens auf die nothwendige Fortdauer der  
 Seele schließen. Dieses ist der moralische oder (weil die Erkenntniß  
 Gottes hinzukommt) der theologisch-moralische Beweis. Er beruht  
 darauf: Alle unsre Handlungen stehen unter practischen Regeln der 5  
 Verbindlichkeit. Diese practische Regel ist das heilige moralische  
 Gesetz. Dieses Gesetz sehen wir a priori ein; es liegt in der Natur der  
 Handlungen, daß sie so und nicht anders seyn sollen, welches wir  
 a priori einsehn. Es kommt hier aber vornämlich auf die Gesinnungen  
 an, daß sie mit dem heiligen Gesetze adäquat sind, wo auch der 10  
 Bewegungsgrund moralisch ist. Alle Sittlichkeit aber besteht im  
 Inbegriffe der Regel, nach welcher wir würdig werden, glück-  
 lich zu seyn, wenn wir darnach handeln. Sie ist nicht eine Anwei-  
 sung der Handlungen, wodurch wir glücklich werden, sondern nur,  
 wodurch wir der Glückseligkeit würdig werden. Sie lehrt nur allein 15  
 die Bedingungen, unter denen die Glückseligkeit möglich ist, zu  
 erlangen. Diese Bedingungen, dieses Gesetz sehe ich durch die Vernunft  
 ein. Nun ist aber in dieser Welt kein Weg, zur Glückseligkeit durch  
 diese Handlungen zu gelangen. Wir sehen, daß die Handlungen,  
 wodurch wir uns der Glückseligkeit würdig machen, uns hier die 20  
 Glückseligkeit nicht verschaffen können. Wie oft muß die Redlichkeit  
 nicht schmaechten? Durch Aufrichtigkeit kommt man bei Hofe nicht  
 fort. Da ich aber nun doch das Gesetz einsehe, aber auf der andern  
 240 Seite gar keine Verheißung habe, und gar nicht hoffen kann, / daß  
 jemals meine Handlungen, wenn sie diesem Gesetze adäquat sind, 25  
 werden belohnt werden; da ich einsehe, daß ich mich dadurch, daß ich  
 dieses Gesetz befolgt habe, der Glückseligkeit würdig gemacht habe,  
 auf der andern Seite aber gar nicht hoffen kann, jemals dieser Glück-  
 seligkeit theilhaftig zu werden; so haben alle moralische Regeln keine  
 Kraft; sie sind mangelhaft, weil sie das nicht verschaffen können, was 30  
 sie versprechen. Es scheint besser zu seyn, daß man sich gar nicht  
 bemühe diesem Gesetze adäquat zu leben, sondern sein Glück in der  
 Welt, so viel als nur möglich, zu befördern suche. Auf diese Weise ist  
 der klügste Sehelm der Glücklichste, wenn er es nur so klug zu machen  
 weiß, daß er nicht ertappt wird; und derjenige, der sich beeiferte, nach 35  
 dem moralischen Gesetze zu leben, würde ein rechter Thor seyn, wenn  
 er die Vortheile in der Welt hintennahetzte und nach solchen Dingen  
 schnappte, die ihm das moralische Gesetz verspricht, aber nicht leisten  
 kann.



Hier kommt nun die Theologie oder die Erkenntniß von Gott zu Hülfe. Ich sehe ein absolut nothwendiges Wesen ein, welches im Stande ist, mir diejenige Glückseligkeit zu ertheilen, der ich mich durch Beobachtung des moralischen Gesetzes würdig gemacht habe. 5 Da ich nun aber sehe, daß ich dieser Glückseligkeit, der ich mich würdig gemacht habe, in dieser Welt gar nicht theilhaftig werden kann, sondern sehr oft durch mein moralisches Verhalten und durch meine Rechtschaffenheit Vieles meiner zeitlichen Glückseligkeit habe aufopfern müssen; so muß eine andere Welt seyn, oder ein Zu- 10 stand, / wo das Wohlbefinden des Geschöpfs dem Wohl- 241 verhalten desselben adäquat seyn wird. Wenn nun der Mensch eine andere Welt annimmt; so muß er auch seine Handlungen darnaech einrichten, sonst handelt er wie ein Bösewicht. Nimmt er aber die andere Welt nicht an; so würde er wie ein Thor handeln, wenn er 15 seine Handlungen dem Gesetze, das er durch die Vernunft einsieht, conform einrichten wollte; denn alsdann wäre der ärgste Bösewicht der Beste und Klügste, indem er nur hier sein Glück zu befördern sucht, weil er doch kein künftiges hoffen kann.

Dieser moralische Beweis ist practisch hinreichend genug, einen 20 künftigen Zustand zu glauben. Der Mensch, bei dem er seine Wirkung thun soll, muß schon vorher moralische Gesinnungen gefaßt haben; alsdann braucht ein solcher keinen Beweis mehr; er hört nicht einmal die Einwendungen, die gemacht werden; für ihn ist er völlig hinreichend. Er ist die Triebfeder zur Tugend, und wer das Gegentheil 25 einführen wollte, der hebet alle moralische Gesetze und alle Triebfedern zur Tugend auf; dann sind die moralischen Grundsätze nur Chimären. Allein nach der Speculation, nach der logischen Richtigkeit und nach ihrem Maaßstabe ist dieser Beweis nicht hinreichend genug. Denn weil wir nicht sehen, daß in diesem Leben das Laster 30 bestraft, und die Tugend belohnt wird; so folgt daraus noch gar nicht, daß eine andere Welt sey; denn das können wir ja nicht wissen, ob nicht die Laster und Tugenden hier schon belohnt und bestraft werden. Es kann ja hier schon jeder seine Strafe / empfinden; 242 und wenn uns auch seine Laster und Verbreehen größer vorkommen, 35 als sie bestraft werden; so können ja diese Verbreehen, die wir für so strafbar halten, nach der Beschaffenheit seines Temperaments eben so menschlich und eben so klein seyn, als bei einem andern, der geringere Verbreehen begeht, aber eine bessere Beschaffenheit des Temperaments hat, und sich eher vom Laster enthalten kann. Wenn wir



auf der andern Seite den Tugendhaften nicht so glücklich sehen, als er es verdient hat; so war vielleicht seine Tugend noch sehr befleckt, und vielleicht hat er also eine so hohe Glückseligkeit nicht verdient. Ferner könnte man einwerfen: Wenn wir auch annehmen, daß darum eine Zukunft sey, damit jeder belohnt und bestraft werde:\* so darf 5 man doch deßwegen nicht ewig leben, um belohnt oder bestraft zu werden. Wenn jeder seine Belohnung oder Bestrafung erhalten hat; so ist es mit ihm zu Ende, und sein Leben ist aus; denn das Verhältniß der Verbrechen zu der Ewigkeit der Strafen ist offenbar zu groß, und eben dieses gilt auch von den Belohnungen; das Leben kann also 10 immer aufhören, wenn schon alles belohnt und bestraft ist. Ferner so 243 dürften gar viele Personen bloß wegen Belohnungen und / Bestrafungen gar nicht vor dem göttlichen Richterstuhl erscheinen, indem sie weder gute noch böse Handlungen haben ausüben können; als z. E. kleine Kinder, die früh gestorben sind; Wilde, die gar keinen Gebrauch 15 der Vernunft haben, und die von keinem moralischen Gesetze etwas wissen. Also dürften nach diesem Beweise alle dergleichen Personen keine Rechnung auf ein künftiges Leben annehmen; und wenn die andern gleich in den künftigen Zustand versetzt würden, so könnten sie doch nur so lange in demselben bleiben, als ihre Belohnungen und 20 Bestrafungen dauern.

Demnach ist es nicht genug, daß man beweise, die Seele werde nach dem Tode leben; sondern es muß auch bewiesen werden, daß sie ihrer Natur nach nothwendig leben müsse; denn sonst, wenn ich einmal sterben soll, wenn es auch nach etlichen tausend Jahrhunderten 25 geschehen sollte, so will ich lieber bald sterben, als daß ich lange Zeit mit Bedenklichkeiten zubringen, und die Comödie mit ansehen soll. —

Aus diesem Beweise kann also auch keine nothwendige Fortdauer dargethan werden. Der vorige Beweis aber, der aus der Natur der Seele und aus dem Begriffe des Geistes gegeben ist, beweist: daß die 30 Seele, ihrer geistigen Natur nach, nothwendig ewig fortdauern soll. Wenn nun schon die Seele, ihrer Natur nach, unsterblich ist; so gilt dies für alle, sowohl kleine Kinder als Wilde; denn die Natur aller Seelen ist einerlei. Der moralische Beweis ist aber ein hinreichender 244 Grund des Glaubens. Was kann diesen Glauben aber be/wirken? 35

---

\* Man könnte hier noch eben so wohl fragen: Warum erscheinen wir nicht hier schon vor dem göttlichen Richter? Warum müssen wir erst sterben? Aber wenn man sich hier so tief ins Fragen einlassen wollte, so könnte man auch fragen: Warum hat das Pferd nicht sechs Füße und zwei Hörner?

Die Erkenntniß eines Wesens, welches alle Handlungen nach diesem reinen und heiligen moralischen Gesetze belohnen und bestrafen wird. Wer das glaubt, lebt moralisch. Der bloße Begriff aber kann ihn nicht dazu bewegen; demnach ist dieser moralische Beweis practisch hinreichend für einen ehrlichen Mann; ein Schelm aber leugnet nicht allein das Gesetz, sondern auch seinen Urheber.

Der dritte Beweis ist der empirische, der aus der Psychologie hergeleitet wird. Er wird aus der Natur der Seele, so fern sie aus der Erfahrung entlehnt ist, genommen. Wir versuchen nämlich, ob wir nicht aus der Erfahrung, die wir von der Natur der Seele haben, einen Beweis herleiten können. — Wir bemerken in der Erfahrung, daß die Seelenkräfte eben so zunehmen, wie die Kräfte des Körpers, und eben so abnehmen, wie die Kräfte des Körpers. So wie der Körper abnimmt, so nimmt auch die Seele ab. Nun folgt aber daraus noch gar nicht, daß: wenn der Körper abnimmt, und gänzlich aufhört, auch die Seele gänzlich mit ihm aufhöre. Der Körper ist zwar die Bedingung des thierischen Lebens; demnach hört zwar das thierische Leben auf, aber noch nicht das gänzliche Leben. Allein dieser empirische Beweis kann noch gar nicht die Unsterblichkeit der Seele darthun.

Der allgemeine Grund, warum wir nicht aus den Beobachtungen und Erfahrungen des menschlichen Gemüths die künftige Fortdauer der Seele ohne den Körper darthun können, ist: weil alle diese Erfahrungen und Beobachtungen in Ver/bindung mit dem Körper geschehen. Wir können keine Erfahrungen in dem Leben anstellen, als in Verbindung mit dem Körper. Demnach können diese Erfahrungen nicht beweisen, was wir ohne den Körper seyn könnten; denn sie sind ja mit dem Körper geschehen. Wenn sich der Mensch entkörpern könnte, so könnte die Erfahrung, die er alsdann anstellen möchte, beweisen, was er seyn würde ohne Körper. Da nun solche Erfahrung aber nicht möglich ist; so kann man auch ohne diese Erfahrung nicht darthun, was die Seele ohne den Körper seyn wird. Aber dieser empirische Beweis hat einen negativen Nutzen, indem wir nämlich aus der Erfahrung keinen sichern Schluß wider das Leben der Seele führen können; denn daraus, daß der Körper aufhört, folgt ja noch gar nicht, daß die Seele auch aufhören werde. — Kein Gegner kann also aus der Erfahrung ein Argument finden, welches die Sterblichkeit der Seele darthäte. Es ist also die Unsterblichkeit der Seele wenigstens wider alle Einwürfe, die aus der Erfahrung entlehnt sind, gesichert.

Der vierte Beweis ist empirisch-psychologisch, aber aus kosmologischen Gründen; und dieses ist der analogische Beweis. Hier wird die Unsterblichkeit der Seele aus der Analogie der gesammten Natur geschlossen. — Analogie ist die Proportion der Begriffe, wo ich aus dem Verhältnisse zweier Glieder, die ich kenne, das Verhältniß des 5 dritten Gliedes, das ich kenne, zum vierten Gliede, das ich nicht kenne, herausbringe. Der Beweis an sich selbst ist folgender: In der /  
 246 gesammten Natur finden wir, daß keine Kräfte, kein Vermögen, keine Werkzeuge, weder den leblosen noch den belebten Wesen zukommen, die nicht auf einen gewissen Nutzen oder Zweck abzielen. Wir 10 finden aber in der Seele solche Kräfte und Vermögen, die in diesem Leben keinen bestimmten Zweck haben; also müssen diese Vermögen (da nichts ohne Nutzen und Zweck in der Natur ist) wenn sie hier keinen Nutzen und bestimmten Zweck haben, doch irgendwo einen Nutzen haben; es muß also ein Zustand seyn, wo die Kräfte können 15 gebraucht werden. Also läßt sich von der Seele vermuthen, daß sie für eine künftige Welt aufbehalten seyn muß, wo sie alle diese ihre Kräfte anwenden und gebrauchen kann. Wenn wir diesen Satz stückweise durchgehen; so finden wir durch die Erfahrung in der ganzen Natur, daß alle Thiere, keine Organe, keine Kräfte und Vermögen umsonst 20 haben, sondern daß sie alle ihren Nutzen und bestimmten Zweck haben. Nun fragt es sich: ob die Kräfte der menschlichen Seele so beschaffen sind, daß sich ihr Nutzen nur auf diese Welt erstreckt; oder ob auch in ihr Fähigkeiten und Vermögen sind, die hier in diesem Leben gar keinen Nutzen und bestimmten Zweck haben? Wenn wir 25 dieses untersuchen; so werden wir das Letztere bestätigt finden. Wir dürfen nur das Erkenntnißvermögen der Seele annehmen; so sehen wir, daß sich dieses viel weiter erstreckt, als es die Bedürfnisse dieses Lebens, und die Bestimmungen in dieser Welt erfordern. Dieses beweisen einige Wissenschaften. Die Mathematik zeigt, daß unser 30  
 247 Erkenntnißvermögen sich weit über die Gren/zen unserer hiesigen Bestimmung erstrecke. Wir besitzen eine Begierde, zu wissen, wie es sich mit dem ganzen Bau der Schöpfung verhalte; wir stellen Beobachtungen mit vieler Mühe an; auf jeden hellen Punkt des Himmels erstreckt sich unsere Wißbegierde, welches die Astronomie beweiset. 35 Nun fragt es sich: Ob alle diese Bemühungen, die in der Befriedigung unserer Wißbegierde bestehen, den geringsten Nutzen für unser gegenwärtiges Leben haben? Es ist gar sehr bekannt; daß alle die Wissenschaften, wodurch wir unsere Wißbegierde befriedigen, nicht



den geringsten Nutzen für unser Leben in dieser Welt haben; indem viele Nationen existiren, die davon gar nichts wissen, denen das Copernikanische System sehr gleichgültig ist, und die beim Mangel dieser Einsicht sehr wohl zufrieden sind. Man kann immer ohne solehe Wissenschaften leben; ja der wichtigste Punkt der Astronomie interessirt gerade am wenigsten. Der Kalender und die Schiffahrt würden wohl der vorzüglichste Nutzen seyn, den wir in dieser Welt davon haben; allein auch ohne das könnte man leben, wenn man nichts mehr als nur hier leben sollte. Dieses sind auch die Folgen des Luxus des Verstandes, die auf dieses Leben nicht abzielen. Wir können immerhin ohne den Luxus, den uns die Schiffahrt zuwege bringt, leben. Darin besteht nicht der Werth unserer Person, daß wir uns mit Waaren und Kleidern von fremden Weltgegenden behängen; also hat dieses auch nicht einen auf dieses Leben bestimmten Zweck. Unsere Wißbegierde erstreckt sich aber noch weiter. Der Mensch untersucht und fragt: / Was er vor der Geburt war? was er nach dem Tode werden wird? 248 Er geht noch weiter und fragt: wo kommt die Welt her? Ist sie unendlich, oder zufällig, oder von Ewigkeit, und hat sie eine Ursache? Wie ist diese Ursache beschaffen? Alle diese Erkenntnisse interessieren mich gar nicht in diesem Leben. Wenn ich nur für diese Welt allein wäre, was brauchte ich zu wissen: wo ich her bin oder die Welt, und wer die Ursache dieser Welt sey, und wie sie beschaffen ist; wenn ich nur da bin und leben kann. Da nun alle diese Vermögen nicht umsonst seyn können; so müssen sie in einem andern Zustande ihren Nutzen haben. Selbst diejenigen Zweeke, die in diesem Leben die interessantesten seyn können, z. E. wie ein gutes Bier u.s.w. könne gemacht werden, erscheinen in unserm Bewußtseyn als sehr niedrig; dagegen die Untersuchungen, die hier gar keinen bestimmten Nutzen haben, scheinen der bestimmte und höhere Zweck zu seyn. Es wäre also nicht allein unnütz, sondern auch widersinnig, seine Kräfte über seine Bestimmung, Zweck und Nutzen zu erheben. Demnach muß ein anderes Leben für uns aufbehalten seyn, wo dieses seinen Zweck und seinen Nutzen hat. Ferner so erfordern die Wissenschaften und Speculationen: daß ein Theil der Menschen mehr arbeite, damit ein anderer Theil mehr Zeit und Muße zum Speculiren behalte, und nicht für Erwerbs- und Nahrungsmittel sorgen dürfe. Wenn nun aber kein andere Bestimmung wäre; so würde diese Ungleichheit unter den Menschen diesem Leben sehr unangemessen seyn. Ja der Mensch, der sich auf Wissenschaften / und Speculationen legt, setzt viele Vortheile dieses 249



Lebens auf die Seite; er verkürzt sein Leben und schwächt seine Gesundheit. Da also dergleichen Wissenschaften für unsere gegenwärtige Bestimmung gar nicht passend sind; so muß eine andere Bestimmung zu erwarten seyn, wo sie mehr Valeur haben werden. Ferner reicht die Kürze des menschlichen Lebens nicht zu, von allen 5 den Wissenschaften und Erkenntnissen, die man sich erworben hat, Gebrauch zu machen. Das Leben ist zu kurz, sein Talent völlig auszubilden. Wenn man es in den Wissenschaften am höchsten gebracht hat, und jetzt den besten Gebrauch davon machen könnte; so stirbt man. Wenn z. E. ein Newton länger gelebt hätte; so hätte 10 der allein mehr erfunden, als alle Menschen zusammen in 1000 Jahren nicht würden erfunden haben. Allein da er es in den Wissenschaften am höchsten gebracht hatte; so stirbt er. Nach ihm kommt wieder einer, der vom A B C anfangen muß, und wenn der es eben so weit gebracht hat, so stirbt er auch; und mit dem folgenden geht es eben so. 15 Demnach hat die Kürze des Lebens gar keine Proportion zu dem Talente des menschlichen Verstandes. Da nun nichts in der Natur umsonst ist; so muß auch dieses für ein anderes Leben aufgehoben seyn. Die Wissenschaften sind der Luxus des Verstandes, die uns den Vorschmack von dem geben, was wir im künftigen 20 Leben seyn werden.

Wenn wir auf der andern Seite die Kräfte des Willens betrachten; so finden wir eine Triebfeder zur Moralität und Rechtschaffenheit in 250 uns. Sollte diese / für uns blos in diesem Leben gemacht seyn; so hat uns die Natur zum Besten. Alles wäre unnütz, wenn die Seele keinen 25 weitem Umfang ihrer Bestimmung hätte. Gesetzt, es käme ein anderes Wesen, ein Geist auf unsere Erde, und er würde ein schwangeres Weib offen sehen, in dessen Leib ein anderes Wesen wäre. Er sähe ferner, daß dieses Wesen Organe hätte, die es aber gar nicht in dem Zustande brauchen könnte, in dem es sich befindet; so müßte dieser 30 Geist nothwendig schließen, daß das Wesen für einen andern Zustand aufbehalten sey, in welchem es alle seine Organe werde gebrauchen können. Und wir selbst schließen eben so; wenn wir z. E. eine Raupe sehen, und gewahr werden, daß sie schon alle Organe hat, die sie hernach als Schmetterling gebrauchen wird: daß sie sich derselben nach 35 ihrer Entwicklung bedienen werde. Eben so ist die Seele des Menschen ausgerüstet mit Erkenntniß- und Begehrungskräften, mit Trieben und moralischem Gefühl, die gar keine hinreichende Bestimmung für dieses Leben haben. Da nun nichts umsonst ist, sondern alles

seinen Zweck hat; so müssen auch diese Fähigkeiten der Seele ihren bestimmten Zweck haben. Weil nun dieses im gegenwärtigen Leben nicht eintritt; so muß es für ein künftiges Leben aufbehalten seyn.

Die Schwierigkeit, die diesen Beweis begleitet, beruht auf folgenden Einwurfe: Die Zeugung der Menschen ist zufällig; es beruht immer auf den Menschen, ob sie sich in den Zustand, Kinder zu zeugen, setzen wollen oder nicht; es beruht bloß auf ihrer Neigung, auf / ihrem Einfalle. Oft werden sogar Kinder erzeugt auf eine unerlaubte Art, wenn Personen aus großer Brunst an einander gerathen. Es können also hier Menschen eben so gut, wie andere Thiere, zur Zucht zugelegt werden. Nun kann kein Geschöpf, welches mittelst der zufälligen Entschließung seiner Aeltern durch die Geburt in die Welt gesetzt ist, für einen höhern Zweck und ein künftiges Leben bestimmt seyn. Es ist zwar wahr, wenn die Menschen sonst gar nicht würden zum Leben gekommen seyn, außer durch den Zweck der thierischen Geburt, der sehr zufällig ist; so wäre dieses nicht nur ein vollkommener Einwurf, sondern gar ein Beweis. Allein wir sehen auf der andern Seite, daß das Leben der Seele nicht auf der Zufälligkeit der Zeugung des thierischen Lebens beruhe; sondern daß es schon vor dem thierischen Leben gedauert habe, und also sein Daseyn von einer höhern Bestimmung abhängen. Das thierische Leben ist folglich zufällig, aber nicht das geistige. Das geistige Leben könnte doch fort dauern und ausgeübet werden, wenn es gleich auch mit dem Körper zufällig vereinigt wäre. Wenn die Wesen, die nicht gebohren worden sind, oder nicht haben gebohren werden können, des menschlichen Lebens gleich nicht theilhaftig geworden sind; so kann ja dieser Geist, der dann durch die Hülle eines Körpers wäre entwickelt worden, doch auf eine andere Art entwickelt werden. Wenn auch diese Antwort auf die Einwendung die Sache noch nicht völlig beweiset; so nützt sie doch so viel, daß der Einwurf, dem sie entgegengesetzt ist, nichts gilt, und wir / also in unserm Glauben, ein zukünftiges Leben anzunehmen, gesichert sind.

Was die Beschaffenheit des Zustandes der Seele jenseits der Grenze des Lebens betrifft; so werden wir hier nichts mit Zuverlässigkeit sagen können, indem die Schranken unserer Vernunft sich bis an die Grenze erstrecken, nicht aber bis über dieselbe hinausgehen. — Demnach werden nur Begriffe statt finden, die den zu machenden Einwürfen entgegengesetzt werden können. Zuerst fragt es sich: Ob die Seele in ihrem zukünftigen Zustande sich ihrer selbst bewußt seyn

wird, oder nicht? — Wenn sie sich nicht ihrer selbst bewußt wäre; so würde dieses der geistige Tod seyn, den wir durch die vorhergehenden Begriffe schon widerlegt haben. Wenn sie sich aber nicht bewußt ist, ob ihre Lebenskraft gleich noch da ist; so ist dieses der geistige Schlummer, in welchem die Seele nicht weiß, wo sie ist, 5 und sich noch nicht in die andere Welt recht schicken kann. Dergleichen Mangel der Lebenskraft und des Bewußtseyns kann aber gar nicht bewiesen werden; denn weil die Seele selbst die Lebenskraft ist, so kann sie keinen Mangel daran haben.

Die Persönlichkeit, die Hauptsache bei der Seele nach dem 10 Tode, und die Identität der Persönlichkeit der Seele besteht aber darin: daß sie sich bewußt sey, daß sie eine Person ist, und daß sie sich auch der Identität bewußt ist; denn sonst wäre der vorige Zustand mit dem künftigen gar nicht verknüpft. Die Persönlichkeit kann practisch und psychologisch genommen werden; practisch, 15 253 wenn ihr freie Handlungen zuge/schrieben werden; psychologisch, wenn sie sich ihrer selbst und der Identität bewußt ist. Das Bewußtseyn seiner selbst und die Identität der Person beruht auf dem innern Sinn. Der innere Sinn aber bleibt doch auch noch ohne den Körper, weil der Körper kein Princip des Lebens ist, also auch die Persönlich- 20 keit.

Wenn sich aber nun die Seele ihrer selbst bewußt ist; so fragt es sich: Ist sie sich bewußt als eines reinen Geistes, oder mit einem organischen Körper verbunden? Hiervon können wir nichts Zuverlässiges sagen. Man hat hierüber zweierlei Meinungen: 25

- 1) Man kann sich entweder eine Restitution des thierischen Lebens denken, welche entweder von irdischer oder von überirdischer Art seyn kann. Nach der irdischen Art müßte meine Seele diesen oder einen andern Körper annehmen; nach der überirdischen Art, welches ein Uebergang aus diesem in ein anderes 30 thierisches Leben wäre, müßte die Seele einen verklärten Körper annehmen. Oder man kann sich auch
- 2) ein ganz reines geistiges Leben, wo die Seele gar keinen Körper haben wird, denken.

Diese letzte Meinung ist der Philosophie am allerangemessensten. 35 Denn wenn der Körper ein Hinderniß des Lebens ist, das künftige aber vollkommen seyn soll; so muß es völlig geistig seyn. Wenn wir nun aber ein völlig geistiges Leben annehmen; so kann man hier



wieder fragen: wo ist Himmel? Wo ist Hölle? Und / welches ist unser 254  
künftiger Bestimmungsort? Die Trennung der Seele vom Körper ist  
nicht in eine Veränderung des Orts zu setzen. Die Gegenwart des  
Geistes kann nicht localiter erklärt werden. Denn wenn sie localiter  
5 erklärt wird; so kann ich, wenn der Mensch todt ist, fragen: sitzt die  
Seele noch lange im Körper? oder: geht sie gleich heraus? Ist sie  
demnach in der Stube oder im Hause? Und wie lange mag sie wohl  
auf ihrer Reise, es sey zum Himmel oder zur Hölle, zubringen? Oder  
wo ist sie sonst? Alle diese Fragen aber fallen weg, wenn man die  
10 Gegenwart des Geistes nicht localiter annimmt und erklärt. Oerter  
sind nur Verhältnisse körperlicher aber nicht geistiger Dinge. Dem-  
nach ist die Seele, weil sie keinen Ort einnimmt, in der ganzen Körper-  
welt nicht zu sehen; sie hat keinen bestimmten Ort in der Körperwelt,  
sondern sie ist in der Geisterwelt; sie steht in Verbindung und im Ver-  
15 hältniß mit andern Geistern. Wenn nun diese Geister wohldenkende  
und heilige Wesen sind, und die Seele in ihrer Gemeinschaft ist; so ist  
sie im Himmel. Ist die Gemeinschaft der Geister aber böseartig, in der  
sie sich befindet; so ist die Seele in der Hölle. Der Himmel ist  
also allerwärts, wo solche Gemeinschaft heiliger geistiger  
20 Wesen ist; er ist aber nirgends, weil er keinen Ort in der Welt ein-  
nimmt, indem die Gemeinschaft nicht in der Körperwelt errichtet ist.  
Demnach wird der Himmel nicht der unermessliche Raum seyn, den  
die Weltkörper einnehmen, und der sich in blauer Farbe zeigt, wo man  
durch die Luft hinfahren müßte, wenn man hin/kommen wollte; 255  
25 sondern die Geisterwelt ist der Himmel; und in dem Verhältniß und  
der Gemeinschaft mit der Geisterwelt stehen, heißt: im Himmel  
seyn. Demnach wird die Seele nicht in die Hölle kommen, wenn sie  
boshaft gewesen ist; sondern sie wird sich nur in der Gesellschaft der  
bösen Geister sehen, und das heißt: in der Hölle seyn. —

30 Wir haben eine Erkenntniß von der Körperwelt durch sinnliche  
Anschauung, in so fern sie uns erscheint; unser Bewußtseyn ist an die  
animalische Anschauung adstringirt; die gegenwärtige Welt ist das  
commercium aller Gegenstände, so fern sie durch gegenwärtige sinn-  
liche Anschauung angeschaut werden. Wenn sich aber die Seele vom  
35 Körper trennt; so wird sie nicht dieselbe sinnliche Anschauung von  
dieser Welt haben; sie wird nicht die Welt anschauen, wie sie er-  
scheint, sondern, so wie sie ist. Demnach besteht die Trennung der  
Seele vom Körper in der Veränderung der sinnlichen Anschau-  
ung in die geistige Anschauung; und das ist die andere



Welt. Die andere Welt ist demnach nicht ein anderer Ort, sondern nur eine andere Anschauung. Die andere Welt bleibt den Gegenständen nach dieselbige; sie ist den Substanzen nach nicht unterschieden; allein sie wird geistig angesehen. Die sieh die andere Welt so vorstellen, als wenn sie ein neuer Ort wäre, der von dieser abge- 5  
sondert ist, und in den man erst versetzt werden muß, wenn man hinkommen will; die müssen dann auch die Trennung der Seele localiter  
256 nehmen und ihre Gegenwart localiter / erklären. Alsdann würde ihre Gegenwart auf körperlichen Bedingungen beruhen, als auf der Berührung, Ausdehnung im Raume u.s.w.; alsdann aber würden auch 10  
viele Fragen statt finden, und man verfiel in den Materialismus. Da aber die Gegenwart der Seele spirituell ist; so muß auch die Trennung nicht in dem Herausgehen der Seele aus dem Körper bestehen, und in dem Eingehen in die andere Welt; sondern da die Seele durch den Körper eine sinnliche Anschauung hat von der Körperwelt; so wird sie 15  
dann, wenn sie von der sinnlichen Anschauung des Körpers befreiet ist, eine geistige Anschauung haben, und das ist die andere Welt. — Kommt man in die andere Welt; so kommt man nicht in die Gemeinschaft anderer Dinge, etwa auf andere Planeten; denn mit denen bin ich schon jetzt in Verbindung, wenn auch nur in einer entfernten; 20  
sondern man bleibt in dieser Welt, hat aber eine geistige Anschauung von Allem. Also ist die andere Welt nicht dem Orte nach von dieser unterschieden; der Begriff vom Orte kann hier gar nicht gebraucht werden. Demnach muß auch der Zustand der Seligkeit, oder der Himmel, und der Zustand des Elendes, oder der Hölle, welches alles die 25  
andere Welt in sich fasset, gar nicht in dieser sinnlichen Welt gesucht werden; sondern wenn ich hier rechtshaffen gewesen bin, und nach dem Tode eine geistige Anschauung von Allem bekomme, und in die Gemeinschaft eben soleher rechtshaffenen Wesen trete; so bin ich im Himmel. Wenn ich aber nach meinem Verhalten eine geistige 30  
257 Anschauung von solchen Wesen bekomme, deren Wille aller / Regel der Sittlichkeit widerstreitet, und wenn ich in solehe Gemeinschaft gerathe; so bin ich in der Hölle. Zwar kann diese Meinung von der andern Welt nicht demonstrirt werden, sondern sie ist eine nothwendige Hypothese der Vernunft, die den Gegnern kann entgegen- 35  
gesetzt werden.

Der Gedanke des Swedenborg ist hierin sehr erhaben. Er sagt: die Geisterwelt macht ein besonderes reales Universum aus; dieses ist der mundus intelligibilis, der von diesem mundo sensibili muß

unterschieden werden. Er sagt: Alle geistige Naturen stehen mit ein-  
 ander in Verbindung; nur die Gemeinschaft und Verbindung der  
 Geister ist nicht an die Bedingung der Körper gebunden; da wird nicht  
 ein Geist dem andern weit oder nahe seyn, sondern es ist eine geistige  
 5 Verbindung. Nun stehen unsere Seelen mit einander als Geister in  
 dieser Verbindung und Gemeinschaft, und zwar schon hier in dieser  
 Welt; nur sehen wir uns nicht in dieser Gemeinschaft, weil wir noch  
 eine sinnliche Anschauung haben; aber obgleich wir uns nicht darin-  
 nen sehen, so stehen wir doch darinnen. Wenn nun das Hinderniß der  
 10 sinnlichen Anschauung auf einmal aufgehoben wird; so sehen wir uns  
 in dieser geistigen Gemeinschaft, und dies ist die andere Welt; nun  
 sind dieses nicht andere Dinge, sondern dieselben, die wir aber anders  
 anschauen. Wenn nun ein Mensch in der Welt rechtschaffen gewesen  
 ist, dessen Wille ein wohlgesinnter Wille ist, der sich befleißiget, die  
 15 Regel der Sittlichkeit auszuüben; der ist schon in dieser Welt in  
 Gemeinschaft mit allen rechtshaffenen und gutgesinnten Seelen,  
 sie mögen in Indien / oder in Arabien seyn; nur sieht er sich noch nicht 258  
 in dieser Gemeinschaft, bis er von der sinnlichen Anschauung befreiet  
 seyn wird. Eben so ist auch der Boshafte schon hier in der Gemein-  
 20 schaft aller Bösewichter, die sich unter einander verabseheuen; nur  
 sieht er sich noch nicht darinnen. Wenn er aber von der sinnlichen  
 Anschauung befreiet seyn wird; alsdann wird er sich darin gewahr.  
 Demnach ist jede gute Handlung des Tugendhaften ein Schritt zu der  
 Gemeinschaft der Seligen, so wie jede böse Handlung ein Schritt zu  
 25 der Gemeinschaft der Lasterhaften ist. Demnach kommt der Tugend-  
 hafte nicht in den Himmel, sondern er ist schon hier darinnen; aber  
 nach dem Tode wird er sich erst in dieser Gemeinschaft sehen. Eben  
 so können die Boshafte sich nicht in der Hölle sehen, ob sie gleich  
 schon wirklich darin sind. Wenn sie aber vom Körper befreiet werden;  
 30 dann sehen sie erst, wo sie sind. Schrecklicher Gedanke für den  
 Bösewicht! Muß er sich nicht jeden Augenblick fürchten, daß ihm die  
 geistigen Augen aufgethan werden? Und so bald diese sich öffnen,  
 ist er schon in der Hölle.

Wie zu dieser geistigen Anschauung der Körper nöthig seyn soll,  
 35 sehe ich gar nicht ein. Warum soll die Seele noch mit diesem Staube  
 umgeben seyn, wenn sie einmal davon befreiet ist? Dieses ist alles,  
 was wir hier sagen können, um den Begriff von der geistigen Natur  
 der Seele, von ihrer Trennung vom Körper, von der künftigen Welt,  
 die im Himmel und in der Hölle besteht, zu reinigen. —

259 Zum Beschlusse der Psychologie sollte noch über/haupt von den Geistern gehandelt werden; davon können wir aber durch die Vernunft weiter nichts einschen, als daß solche Geister möglich sind.

Allein eine Frage bleibt noch übrig: Ob die Seele, die sich schon geistig in der andern Welt sieht, in der sichtbaren Welt durch sicht- 5 bare Wirkungen erscheinen werde und könne? Dieses ist nicht möglich; denn Materie kann nur sinnlich angeschaut werden, und in die äußern Sinne fallen, aber nicht ein Geist. Oder könnte ich nicht die Gemeinschaft der abgeschiedenen Seelen mit meiner Seele, die noch nicht abgeschieden ist, die aber in ihrer Gemeinschaft als ein Geist 10 steht, schon einigermaßen hier anschauen? Z. E. wie Swedenborg will? Dieses ist contradictorisch; denn alsdann müßte schon in dieser Welt die geistige Anschauung anfangen. Da ich aber in dieser Welt noch eine sinnliche Anschauung habe; so kann ich nicht zugleich eine geistige Anschauung haben. Ich kann 15 nicht zugleich in dieser und auch in jener Welt seyn; denn wenn ich eine sinnliche Anschauung habe; so bin ich in dieser, und wenn ich eine geistige Anschauung habe, so bin ich in der andern Welt; dieses kann aber nicht zugleich statt finden. Gesetzt aber, es wäre möglich, daß die Seele noch in dieser Welt erscheinen könnte, oder daß eine 20 solche geistige Anschauung schon hier möglich wäre, indem wir doch die Unmöglichkeit davon nicht beweisen können; so muß doch hier die Maxime der gesunden Vernunft entgegengesetzt werden. Die Maxime 260 der gesunden Vernunft ist aber diese: alle solche/Erfahrungen und Erscheinungen nicht zu erlauben, sondern zu verwerfen, die so beschaffen sind: daß, wenn ich sie annehme, sie den Gebrauch meiner Vernunft unmöglich machen, und die Bedingungen, unter denen ich meine Vernunft allein gebrauchen kann, aufheben. Würde dieses angenommen werden; so hörte der Gebrauch meiner Vernunft in 30 dieser Welt gänzlich auf; dann könnten viele Handlungen auf Rechnung der Geister geschehen. Indessen bedarf dieses keiner nähern Erwägung, da man schon aus der Erfahrung sieht: daß, wenn ein Uebelthäter die Schuld seiner Handlungen auf einen bösen Geist schiebt, der ihn dazu verleitet haben soll, der Richter dieses für keine 35 Entschuldigung gelten läßt. Denn sonst könnte er ja einen solchen Menschen auch nicht strafen.

Allgemein führen wir noch an: daß es ganz und gar nicht hier unserer Bestimmung gemäß ist, uns um die künftige

Welt viel zu bekümmern; sondern wir müssen den Kreis, zu dem wir hier bestimmt sind, vollenden, und abwarten, wie es in Ansehung der künftigen Welt seyn wird. Die Hauptsache ist: daß wir uns auf diesem Posten rechtschaffen und  
 5 sittlich gut verhalten, und uns des künftigen Glücks würdig zu machen suchen. Eben so, wie es ungereimt wäre, wenn man im Soldatenstande den niedrigsten Posten bekleidet, und sich um den Zustand des Obersten oder Generals bekümmert. Alsdann ist's erst Zeit, wenn man dazu gelanget.

10 / Die Vorsehung hat uns die künftige Welt verschlossen, und uns 261 nur eine kleine Hoffnung übrig gelassen, die hinreichend genug ist, uns dazu zu bewegen, uns derselben würdig zu machen; welches wir nicht so eifrig thun würden, wenn wir die künftige Welt schon zum Voraus genau kennten.

15 Die Hauptsache ist immer die Moralität: diese ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und diese ist auch der Grund und der Zweck aller unserer Speculationen und Untersuchungen. Alle metaphysischen Speculationen gehen darauf hinaus. Gott und die andere  
 20 Welt ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der andern Welt nicht mit der Moralität zusammenhängen, so wären sie nichts nütze.

#### / 4) Die rationale Theologie.

262

#### Einleitende Begriffe.

25 Wir gehen jetzt zu derjenigen Erkenntniß der Metaphysik über, die den Zweck und die Endabsicht derselben ausmacht, und worauf die Nothwendigkeit der ganzen Metaphysik beruht. Der Gegenstand aller unsrer Erfahrungen und empirischen Begriffe ist diese Welt; unsere Erkenntnisse erstrecken sich nicht weiter, als uns  
 30 die Erfahrung leitet; in diesen Erkenntnissen aber können wir bis an die Grenze dieser Erfahrungen kommen. Die Grenze dieser Welt a parte ante und a parte post sind Gott und die andere Welt. Gott ist die Grenze a priori, und die künftige Welt die Grenze a posteriori. Wenn diese Grenzen nicht wären,



dann wären alle metaphysischen Speculationen vergebens, und nicht von dem geringsten Nutzen. Alle Speculationen der Philosophie haben ihre Beziehung auf diese zwei Grenzbegriffe; diese wären also  
 263 nicht nöthig, wenn wir nicht daraus / dasjenige, was vor der Welt  
 vorher gehet und auf dieselbe folgt, erkennen könnten. Alles, was 5  
 außer der Welt ist, ist die Ursache der Welt und die Folge der Welt,  
 welches beides im größten Zusammenhange ist. Die Welt über-  
 haupt ist in der Cosmologie erwogen worden, die Folgen der Welt  
 in der rationalen Psychologie, und die Ursache der Welt soll in der  
 rationalen Theologie erwogen werden. Die Erkenntniß von Gott ist 10  
 also das Ziel und die Endabsicht der Metaphysik; ja man könnte  
 sagen: die Metaphysik ist eine Wissenschaft der reinen Vernunft, in  
 der wir untersuchen, ob wir eine Ursache der Welt einzusehen im  
 Stande sind. Aus dieser Erkenntniß können wir hernach alle prak-  
 tischen Folgen auf unser Verhalten ziehen. Alle unsere Erkenntnisse 15  
 sind theils als blos willkührliche, theils als nothwendige Aufgaben des  
 Verstandes und der Vernunft anzusehen. Die willkührlichen Auf-  
 gaben unserer Vernunft sind durch die Wißbegierde errichtet; allein  
 einige Aufgaben sind durch die Natur des Verstandes gegeben, und  
 diese Quästionen sind natürliche Aufgaben des reinen Verstandes und 20  
 der reinen Vernunft.

Der Mensch ist von Natur geneigt, sich etwas zu denken, was von der Natur unterschieden ist, oder eine Ursache derselben seyn soll. Daß dieses eine natürliche Aufgabe der Vernunft sey, könnte aus der Erfahrung dargethan werden, indem alle Völker immer einen Begriff, 25  
 so corrupt er auch war, von einem Urwesen hatten.

264 Die Zufälligkeit der Dinge sehen wir ein; nun ist / dem Verstande  
 gemäß, sich bei jedem zufälligen Dinge eine Ursache zu denken.  
 Wenn der Verstand nun alle zufällige Dinge zusammennimmt, welche  
 die Welt ausmachen, so muß er sich ein Wesen denken, was von der 30  
 Welt unterschieden und die Ursache der Welt sey. Daß alle Begeben-  
 heiten ohne einen ersten Anfang seyn sollten, ist der gemeinen Ver-  
 nunft ganz entgegen; es muß eine erste Ursache von allem da seyn.  
 Dieses ist also eine sehr natürliche Aufgabe der Vernunft. Es ist aber  
 nicht allein eine natürliche Aufgabe der speculativen Vernunft, son- 35  
 dern es ist auch eine natürliche Aufgabe der praetischen Vernunft.  
 Der Mensch sieht durch seine Vernunft ein heiliges Gesetz ein, wor-  
 nach er sein Verhalten einrichten soll. Der Mensch sieht seine Ange-  
 legenheiten und daß dieselben gegründet sind; doch muß er Einen

über die Natur setzen, der alle seine Angelegenheiten bestimmt, damit er etwas Sicheres und Bestimmtes haben möchte, woraus er sich eine Regel machen könnte, seine Vernunft recht zu gebrauchen. Also ist dieses auch eine natürliche Aufgabe der practischen Vernunft, und es  
 5 ist kein Wunder, daß alle Völker einen solchen Urheber annehmen, der alles nach Regeln dirigirt. Ob nun gleich sowohl die speculative als practische Vernunft ein Bedürfniß hat, eine oder auch mehrere Ursachen anzunehmen, so haben die Menschen doch diese natürlichen Aufgaben auf allerlei Art aufzulösen gesucht. Die Begriffe, die sie sich  
 10 vom höchsten Urheber machten, waren z. B. in Ansehung der Einheit und der Vielheit des Urhebers sehr verschieden. Aber in einem Stücke hatten sie doch einerlei Be/griffe, nämlich daß dieses Wesen nicht blos 365 eine nothwendige Ursache der Natur sey, weil es nicht nach der Nothwendigkeit der Natur, sondern nach Freiheit handle.  
 15 Denn sonst hätten sie den natürlichen Aufgaben des Verstandes nicht satisfaciren können; denn ohne Verstand und freien Willen kann ich mir keinen Anfang zufälliger Dinge denken. Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur und nicht aus Freiheit entspringt, ist kein Anfang. Soll ein Anfang erklärt werden,  
 20 so muß solcher durch Freiheit geschehen. Zum ersten Anfange muß ein Wesen seyn, das aus freier Willkühr handelt. Für die Aufgabe der practischen Vernunft geschähe auch keine Satisfaction; denn die Angelegenheiten der Menschen fordern eine erste Ursache, damit sich die Menschen in Ansehung ihres Zweckes der Glückseligkeit  
 25 eine bestimmte Regel denken können. Dieses können sie aber nicht anders thun, als wenn sie sich ein Wesen denken, das nach Zwecken und Absichten verfährt. Ein solches Wesen muß aber Verstand und freien Willen haben; demnach ist die erste Ursache eine freie vernünftige Intelligenz. Dieses ist eine natürliche Folge der Bedürf-  
 30 nisse der Vernunft. Diese oberste Ursache der Welt, die von der Welt verschieden ist, Verstand und freien Willen hat, ist Gott.

Der Begriff von der Ursache der Welt und von der Gottheit ist zweierlei. Denn wenn sich die Menschen eine Ursache der Welt nach der Nothwendigkeit der Natur denken; so haben sie ein Urwesen,  
 35 aber keine / Gottheit. Dieses ist der Begriff eines Wesens, das nach 366 Freiheit handelt; solche intelligentia supramundana ist nur Gott. Ob es nun mehrere oder nur ein solches Wesen gebe, ist schon eine feinere Untersuchung. Unsere Vernunft muß sich bemühen, auf eine Einheit der Ursache zu kommen. Denn wenn sie nothwendig ein ver-

ständiges und freies Urwesen voraussetzen muß, so muß dieses Urwesen ein einiges seyn; denn sonst wäre keine Regel für die Vernunft. Und gesetzt, es wären viele solche Wesen: so wäre nichts Bestimmtes, und wir könnten nicht wissen, ob nicht eines dem andern zuwider wäre; das eine könnte diese, das andere könnte jene Eigenschaften 5 haben. Wenn aber Einer alle hat, so ist das etwas Bestimmtes für die Vernunft.

Die Erkenntniß Gottes ist niemals etwas mehr gewesen, als eine nothwendige Hypothese der theoretischen und practischen Vernunft. Wenn sie aber auch niemals etwas mehr wäre, als eine nothwendige 10 Voraussetzung der Vernunft; so hat sie doch alsdann practische Gewißheit, oder den Grad der Beifallswürdigkeit, daß, wenn sie auch nicht bewiesen werden kann, derjenige, der seine Vernunft und freie Willkühr gebrauchen will, sie nothwendig voraus setzen muß, wenn er nicht wie ein Thor oder wie ein Bösewicht handeln will. 15 Was nun aber eine nothwendige Voraussetzung unserer Vernunft ist, das ist eben so, als wenn es nothwendig wäre. Also sind die subjectiven Gründe der nothwendigen Voraussetzung eben so wichtig, als die objectiven Gründe der Gewißheit. Eine solche Hypothese, die 20 nothwendig ist, wird / Glaube genannt. Wenn wir also gleich das Daseyn Gottes und der künftigen Welt nicht demonstrieren können; so haben wir doch einen subjectiven Grund, solches anzunehmen: weil es eine nothwendige Hypothese der Vernunft ist, und ein solcher, der es leugnet, ad absurdum logicum et practicum geführt wird, wo er seinem Verstande und seiner Willkühr widerspricht. Der feste 25 Glaube, blos darum, weil etwas eine nothwendige Bedingung ist, ist etwas so sehr Sicheres, und so sehr subjectiv gegründetes, daß etwas, was auf objectiven Gründen beruht, nicht besser in der Seele kann befestiget seyn als dieses.

Die Festigkeit dieser Voraussetzung ist eben so sub-30 jectiv stark, als die erste objective Demonstration der Mathematik, ob sie gleich nicht objectiv eben so stark ist. Habe ich eine feste subjective Ueberzeugung; so werde ich nicht einmal die Einwürfe, die dawider gemacht sind, lesen; es sey denn aus Curiosität, weil nichts im Stande ist, mich von diesem Glauben abzubringen. 35 Denn ob ich es gleich nicht beweisen kann, so ist es doch eine nothwendige Voraussetzung der Vernunft. Dieser subjective Glaube ist in mir eben so fest, ja wohl noch fester, als die mathematische Demonstration. Denn auf diesen Glauben kann ich alles verwetten; aber wenn

ich auf eine mathematische Demonstration alles verwetten sollte, so möchte ich doch stutzen; denn es könnte sich doch wohl etwas finden, wo der Verstand geirrt hätte. Indessen werden wir doch versuchen, wie weit wir in den objectiven / Gründen dieser Erkenntniß 268  
5 kommen können, ohne die subjectiven Gründe und die natürlichen Bedürfnisse der Voraussetzung anzunehmen. Und wenn wir auch nicht weit darin kommen können, so haben wir dann doch die subjectiven Gründe.

---

### Eintheilung der Theologie.

10 Alle Theologie wird eingetheilt:

- 1) in theologiam revelatam, und
- 2) in theologiam rationalem.

Die theologia revelata beruht auf Bekanntmachung, die uns vom höchsten Wesen selbst gegeben, daher nicht aus der Vernunft ent-  
15 sprungen ist. Dieser theologiae revelatae wird die theologia rationalis und die theologia naturalis entgegen gesetzt.

Die theologia rationalis ist die Erkenntniß von Gott durch die Vernunft.

Aus dem Bedürfnisse der Vernunft entspringt eine  
20 dreifache Theologie.

Das erste Bedürfniß der Vernunft ist das Bedürfniß der reinen Vernunft, nach welchem ich ein Urwesen voraussetzen muß, wenn ich meine reine Vernunft gebrauchen will. Dieses ist die theologia transcendentalis, welche eine Erkenntniß Gottes durch die reine Ver-  
25 nunft ist. — Das zweite Bedürfniß der Vernunft ist das Bedürfniß der empirischen Vernunft, / wo ich wegen des empirischen Gebrauchs 269  
der Vernunft ein Urwesen voraussetzen muß; und daraus entspringt die theologia naturalis. Demnach ist die theologia rationalis entweder transcendentalis oder naturalis. Die erste beruht auf reinen Begriffen  
30 der Vernunft; die andre aber auf empirischen Begriffen der Vernunft. Beide Arten der Theologie sind aber aus speculativen Principien der Vernunft hergenommen.

Das dritte Bedürfniß der Vernunft ist das practische und moralische Bedürfniß, wo ich nach moralischen und practischen Gründen  
35 der Vernunft ein höchstes Wesen annehmen muß; hierauf beruht die Moralthologie (theologia moralis), oder die Theologie, die sich



auf die Moral gründet, wo die Principien der Moral ein Urwesen voraussetzen, ohne das der practische Gebrauch der Vernunft unmöglich wäre.

Die Moralthelogie ist wohl die wichtigste unter allen; denn unser Wohlverhalten ist die größte Sache; auf die Moral bezieht sich 5 alles. — Wenn wir aber die Moralthelogie bei Seite setzen, und die Theologie aus Principien der Speculation nehmen; so ist die transcendente Theologie die vornehmste unter allen; denn die Erkenntniß des Urwesens aus reinen Vernunftbegriffen ist der Grund aller übrigen Theologien. Es ist nöthig, daß die reinen Vernunftbegriffe 10 vorausgesetzt werden, aus denen wir das höchste Wesen erkennen können; denn es kann unmöglich anders seyn, wenn wir von einem Wesen reden wollen, was ganz von der Welt unterschieden ist. Von 210 einem solchen Wesen aber können / wir nicht durch Begriffe reden, die aus der Welt hergenommen sind, sondern es müssen reine Vernunftbegriffe seyn. Denn weil dieses Wesen nicht zur Welt gehört, sondern die Ursache der Welt ist: so kann man von einem solchen Wesen nicht durch Bestimmungen der Erfahrung, nicht durch Erkenntnisse der Welt, sondern durch reine transscendentale Begriffe, die überhaupt gelten, reden. Durch Bestimmungen und Erkenntnisse 20 der Erfahrung kann ich nur die Dinge, die in der Welt sind, erkennen, aber nicht das Wesen, was über der Welt ist. — Ich kann mir Gott nicht durch die Sinne, so wie die Dinge dieser Welt, vorstellen. Gott ist kein Gegenstand äußerer Sinne; solche Vorstellungen von Gott sind anthropomorphistisch, die sehr natürlich sind, und worauf die 25 Menschen leicht verfallen, indem sie nur den Menschen vergrößern dürfen; so haben sie einen Gott. Einige Philosophen glaubten, daß man sich nicht eher einen reinen Begriff von Gott habe machen können, als bis die Offenbarung bekannt wurde. Es ist zwar wahr, einige Begriffe, wie z. E. von der Heiligkeit Gottes, haben durch das Evan- 30 gelium ihre vollkommene Reinigkeit erhalten; aber nach den übrigen Begriffen ist es nicht schwer, sich Gott vorzustellen. Denn da darf man nur die Eigenschaften des Menschen vergrößern, und das Maximum davon nehmen; so hat man völlig den Begriff von Gott. Z. E. der Mensch hat Erkenntnisse, er weiß viel; Gott ist allwissend, er 35 hat die höchste Erkenntniß. Der Mensch lebt eine kurze Zeit; Gott ist aber ewig. Der Mensch hat Macht; Gott ist aber / allmächtig. Der Mensch ist an einem Orte; Gott aber an allen; — das ist also leicht. Es giebt aber eine gereinigte Erkenntniß von Gott durch reine Begriffe

der Vernunft, die in der theologia transseendentali vorgetragen werden. Die theologia transseendentalis redet also von einem Urwesen, vom nothwendigen Wesen, höchsten Wesen, Wesen aller Wesen; welches alles reine Verstandesbegriffe sind. Hier wird nicht gefragt: ob dieses  
 5 Wesen Verstand und freien Willen habe? Das sind schon Begriffe, die aus der Erfahrung der Seele hergenommen sind, und in der theologia naturali vorkommen. Die Transscendentaltheologie lehrt uns gar nicht die Erkenntniß Gottes, sondern nur die Erkenntniß eines Urwesens, auch gar keine besondern Bestimmungen, die sich auf diese  
 10 Welt beziehen. Wer nun keine andere Theologie annimmt, als nur die Transscendentaltheologie, ist ein Deist; denn die transseendentale Theologie ist nur die Erkenntniß eines Urwesens, aber nicht eine Erkenntniß der Gottheit. Der Begriff Gott bedeutet schon ein Wesen, das Verstand und freien Willen hat. Die transscendentaltheologie  
 15 ist aber der Grund der natürlichen und der Moralthologie. Der Nutzen ist also negativ; denn sie giebt solche reine Begriffe der Erkenntniß von Gott, wodurch die falschen und unreinen Begriffe gereinigt, und die falsche Vernünftelei refutiret wird.

Die natürliche Theologie giebt einen reinen Begriff von Gott, der  
 20 entlehnt ist aus empirischen Principien, und einen Beweis von Gott gleichfalls aus empirischen Principle. Was werden aber diese empirischen / Principle für Principien seyn? Weil Gott kein  
 25 Gegenstand des äußern Sinnes ist: so können wir auf ihn keine andern Principien der Erfahrung anwenden, als Begriffe des inneren Sinnes. Wir entlehnen sie aus der Erfahrung unserer Seele, die mit den transseendentalen Begriffen des Urwesens übereinkommt, und erhöhen sie. Ich finde in meiner Seele das Erkenntnißvermögen; demnach werde ich dem Urwesen den höchsten Verstand beilegen. Also wird die theologia naturalis das Urwesen betrachten als die höchste  
 30 Intelligenz; und so kann ich alle Vermögen der Seele durchgehen. So lange geht es in der theologia naturali gut, wenn sie mit transscendentalen Begriffen übereinstimmt. Wenn ich aber die Prädicate aus der Menschheit entlehne; so laufe ich Gefahr, in den Anthropomorphismus zu verfallen, der in der theologia naturali gar nicht, oder doch nur  
 35 schwer zu vermeiden ist. Dann erkenne ich Gott durch die Begriffe der Analogie.

Die natürliche Theologie ist zweifach: Kosmotheologie und Physikotheologie. Die Kosmotheologie entlehnt ihre Begriffe aus empirischen allgemeinen Principien des Daseyns der Natur über-

haupt. — Ich existire, ich bin; und also existirt auch eine Welt. Die Physikotheologie entlehnt ihre empirischen Begriffe aus der bestimmten Beschaffenheit, z. E. aus der Ordnung dieser Welt. Die reizendste Theologie ist die Physikotheologie und die Moralthologie. Von der Moralthologie wird hernach insbesondere 5  
 213 gehandelt werden. — Jetzt gehen wir zu dem ersten / Theile der theologia rationalis. Dieses ist die theologia transseendentalis.

### A) Die reine rationale Theologie.

#### a) Die transscendentale Theologie.

Die transseendentale Theologie ist die Form, nach der wir in jeder 10  
 Theologie unsere Begriffe vom höchsten Wesen schieklich für das Urwesen zu machen, und die Begriffe jeder andern Theologie, die nicht mit der Erkenntniß des Urwesens übereinstimmen, zu reinigen suchen. Daher ist sie sehr unentbehrlich und muß besonders vorgetragen werden. Denn das ist der Philosophie gemäß: die Erkenntnisse, die 15  
 heterogen sind, besonders vorzutragen, und also die reinen Erkenntnisse der Vernunft von den empirischen zu trennen. Die theologia transscendentalis muß also zuerst erwogen werden. Theologia transseendentalis ist eine Erkenntniß vom Urwesen durch bloße Begriffe der reinen Vernunft. Unsere Vernunft hat das Bedürf- 20  
 niß, etwas zum Grunde zu legen. Wenn uns etwas gegeben ist, dann können wir auch etwas daraus hervorbringen; aber ohne daß etwas gegeben ist, können wir nichts hervorbringen; denn Denken ist kein  
 214 Hervorbringen sondern Re/flectiren. Durch die bloße Erfahrung reflectiren, heißt: die Erscheinung wahrnehmen, aber nicht, wie die 25  
 Gegenstände sind. Um dieses zu erkennen, muß der Vernunft etwas zum Grunde liegen. Also bedarf die Vernunft eine Grenze a priori; es muß ein Substratum seyn. Dieser Begriff ist der Grenzbegriff (conceptus terminatus).

Die Begriffe der Transscendentaltheologie sind:

30

- 1) ein Urwesen, welches von Keinem abhängt, sondern ein ens originarium ist, und andern Wesen zum Grunde liegt;
- 2) ein erstes Wesen, weil alle Wesen von ihm abhängen;
- 3) ein höchstes Wesen, so fern es ein Grund von allen, und größer ist, als die übrigen Wesen;

35



4) ein nothwendiges Wesen aller Wesen, so fern es alle Wesen in sich fasset, und also ein allgenugsames Wesen. Dieses ist aber nur noch ein gewagter Begriff, der in der Folge erst bewiesen wird.

5 Nun versuchen wir, ob unser Verstand nothwendig ein solches Wesen voraussetzen muß, unter welcher Bedingung er nur allein andere Gegenstände denken kann. Ich kann mir ein solches Wesen willkührlich denken; ich gehe in der Reihe subordinirter Dinge fort, bis ich zum ersten Wesen komme; ich gehe in der Reihe einander  
 10 coordinirter Dinge fort, bis ich zum Wesen komme, das alles in sich fasset. Nun frage ich aber: ob es meinem Verstande nothwendig ist, ein solches Wesen vorauszu/setzen, oder nicht? Wenn ich dieses 215 Wesen a priori erkenne; so muß ich die Nothwendigkeit desselben erkennen; denn was ich a priori erkenne, das ist nothwendig, weil das  
 15 Gegentheil des Dinges dem Begriffe widerstreitet; und umgekehrt die Nothwendigkeit kann nicht anders als a priori eingesehen werden. Denn was ich nicht a priori einsehe, sondern durch die Erfahrung; davon kann ich ja nicht einsehen, daß es nothwendig da seyn muß; denn es könnte ja auch nicht seyn, wenn es die Erfahrung nicht  
 20 lehrte — also ist es zufällig. Wenn ich also dieses Wesen a priori erkenne; so erkenne ich seine Nothwendigkeit. Und weil es nothwendig ist; so erkenne ich es a priori. Denn wäre es nicht nothwendig; so könnte ich es nicht a priori einsehen. Es soll demnach das Daseyn eines Wesens als eines Urwesens dargethan werden. Wie gelange ich  
 25 aber zu dem Beweise dieses Begriffs, daß es ein nothwendiges Wesen gebe, welches das Substratum aller übrigen ist? Da ich hierzu keine andere Erkenntnißquelle als meine Vernunft habe; so kann ich solches nur als eine nothwendige Voraussetzung meiner Vernunft und alles Denkens darthun. Die Vernunft sagt also: es ist eine nothwendige  
 30 Voraussetzung eines solchen Wesens, welches die nothwendige Bedingung der Möglichkeit alles Denkens ist, dessen Gegentheil zugleich die völlige Aufhebung alles Denkens ist. Es ist unmöglich, das Gegentheil anzunehmen, weil alsdann alles Denken aufhört. Nun zeigen wir, daß dieses wirklich in der Vernunft liege, und wird also hier kein  
 35 Beweis gemacht, sondern das, was / der Vernunft zum Grunde 216 liegt, wird entwickelt, und dieses geschieht auf folgende Art.

Alle Dinge werden betrachtet, so fern in ihnen etwas Positives enthalten ist. Alles Negative kann nur gedacht werden, so fern das entgegengesetzte Positive gegeben ist. Also setzt das Negative immer



etwas Positives voraus. Da aber alle Negationen Positionen oder Realitäten voraussetzen; so sind alle Negationen Schranken der Realität. Den Schranken muß also das Uingeschränkte zum Grunde liegen; alsdann können wir Negationen denken, wenn wir das All der Realität voraussetzen. Die Möglichkeit aller Dinge setzt demnach 5 voraus ein unendliches Positives, oder den allgemeinen Inbegriff aller Realitäten und des substrati summae realitatis. Wenn nun die Summe aller Realitäten vorausgesetzt ist; dann können alle mögliche Dinge mit ihrer Mannigfaltigkeit durch Einschränkung dieser Realität bestimmt werden, und ohne diese höchste Realität ist die 10 Möglichkeit aller Dinge nicht denklich. Ich muß erst alle Realitäten haben, aus denen ich einige nehme und die andern weglassen kann; denn alle Wesen haben einige Realitäten und andere fehlen ihnen. Um also alle Dinge zu bestimmen; so ist es nothwendig, omnitudinem realitatum vor auszusetzen, aus der ich hernach alle Dinge bestimmen 15 kann. Es ist also eine nothwendige Voraussetzung unsers Verstandes, eine höchste Realität anzunehmen. Demnach liegt der Möglichkeit, alle Dinge zu denken, ein Substratum zum Grunde, welches omnitudinem realitatum hat. Dasjenige / Wesen aber, welches omnitudinem realitatum hat, ist das ens realissimum. Demnach liegt unserer 20 Vernunft eine nothwendige Bedingung zum Grunde, solches ens realissimum vor auszusetzen. Die Bedingung, durch deren Aufhebung das Denkliche aller Möglichkeit der Dinge aufgehoben wird, muß nothwendig seyn; also ist auch der Begriff des entis realissimi nothwendig.

Es fragt sich: ob man sich denken könne, daß gar nichts existire? 25 Es scheint, als wenn solehes möglich sey, indem man in den Gedanken eins nach dem andern wegnehmen kann. Allein diese Vorstellung kann ich mir nicht anders machen, als wenn ich die Dinge nenne, die nicht existiren sollen. Nun könnte ich aber diese Dinge nicht nennen, wenn nicht schon Realitäten wären, wodurch sie gegeben sind. Denn wenn 30 gar nichts existirte; so wäre auch gar nichts gegeben, und dann könnte auch nichts genannt werden, daß es nicht existiren soll. Folglich könnte auch gar nichts gedaht werden. Denn wenn nichts gegeben ist; so läßt sich auch kein Ding denken, und dann läßt sich auch nicht denken, daß nichts existiren kann. Denn wenn ich das schon denken 35 kann; so muß schon etwas existiren. Demnach ist es unmöglich, daß nichts existire, sondern es muß ein ens realissimum seyn.

Allein ob von diesem Wesen nur Eins oder mehrere existiren; das ist dadurch noch nicht ausgemacht. Indessen sieht auch unsere Ver-

nunft nothwendig ein, daß es nur Ein solches Wesen der höchsten Realität geben müsse. Denn wenn viele Wesen der höchsten Realität wären; so wären die Realitäten unter sie vertheilt und kei/n<sup>es</sup> 278 hätte sie alle. Also wäre kein Wesen ein ens originarium. Damit es aber  
 5 ein ens originarium und realissimum sey; so muß sein Daseyn kein anderes Substratum voraussetzen, und es muß alle Realitäten zusammen besitzen. Ein solches Wesen aber kann nur ein Einziges seyn. Wenn viele Wesen wären, dann könnte nicht jedes Wesen alle Realitäten haben; denn das All ist nur einmal. Es müßten die Realitäten  
 10 unter ihnen vertheilt seyn, und sie müßten alle wieder ein Substratum des All der Realität voraussetzen. Das All der Realität liegt also in Einem Wesen zum Grunde; alle Dinge sind in diesem All enthalten, und sie können durch Einschränkungen dieser Realität bestimmt werden. Dieses gründet sich zum Theil auf den Satz: nihil est in  
 15 intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Dieser Satz zeigt doch wenigstens, daß alles, was wir durch die Sinne empfinden, Realität seyn müsse, und alsdann kann man auch erst darüber reflectiren; denn das Denken ist ja nur eine Reflexion dessen, was gegeben ist. Also muß der Inbegriff aller Realität erst gegeben seyn, damit man  
 20 etwas denken kann. — Es kann kein anderer Beweis von dem Wesen, dessen Begriff das All der Realität in sich faßt, gegeben werden, als daß es nur eine nothwendige Hypothese sey.

Aber wie werde ich die absolute Nothwendigkeit dieses Wesens durch die Vernunft erkennen? Ich kann die Nothwendigkeit aus der  
 25 Zufälligkeit schließen. Alles, was da ist, ist entweder nothwendig, oder zufällig. Das Zufällige muß eine Ursache haben in einem andern Zu/fälligen u.s.w. Es muß aber etwas seyn, was eine Ursache enthält 279 von allem Zufälligen, und dieses ist nothwendig. Es läßt sich also hier aus der Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit schließen. Der Begriff der  
 30 absoluten Nothwendigkeit aber ist nur ein Problem des Verstandes. Ich sage: Es muß ein absolut nothwendiges Wesen seyn; wie aber, das kann ich nicht einsehen. Wolff sagte so: Es existirt eine Welt, in der ich existire. Das, was existirt, muß eine Ursache haben, weil es zufällig ist. Er geht also in der Reihe einander subordinirter  
 35 Dinge, bis er auf die ersten kommt, und dann sagt er: es existirt ein nothwendiges Wesen. Nun kommt aber die größte Schwierigkeit, wenn ich frage: was muß dieses Wesen für Eigenschaften haben, damit es absolut nothwendig sey? Diese Eigenschaften kann ich nicht anders erkennen und darthun, als bis ich einsehe, was dazu gehört,

damit etwas schlechthin nothwendig sey. Also muß ich erst die absolute Nothwendigkeit einsehen, um hernach die Eigenschaften bestimmen zu können, die ein absolut nothwendiges Wesen haben müßte. Der Begriff des absolut nothwendigen Wesens kann aber gar nicht durch die Vernunft eingesehen werden; indessen kann ich es als eine nothwendige Hypothese darthun. Die Möglichkeit eines absolut nothwendigen Wesens kann ich zwar erkennen; denn ein Wesen, das nothwendig ist, ist entweder derivative oder originarie nothwendig. Dieses ist aber nur eine Zergliederung des Begriffs, den ich mir selbst mache. Daß aber ein solches Wesen möglich ist; daraus folgt noch 10  
 280 nicht, daß es nothwendig seyn / muß. Daß der Begriff der absoluten Nothwendigkeit nicht durch die Vernunft kann eingesehen werden, dient zur Kritik des Wolffischen Beweises. Das Gegentheil von keinem Dinge ist an und für sich selbst unmöglich; die absolute Nothwendigkeit ist aber das, dessen Gegentheil an und für sich selbst unmöglich 15  
 ist. Da aber nach unserer Vernunft das Gegentheil von einem jeden Dinge möglich ist; so können wir nach unserer Vernunft die absolute Nothwendigkeit nicht einsehen. Das Gegentheil eines Dinges ist aber dann unmöglich, wenn es dem Dinge widerspricht. Nun aber widerspricht niemals das Gegentheil dem Dinge selbst, also ist es auch 20  
 immer möglich. Denn wenn ich z. E. Gott mit allen seinen Realitäten setze; so ist das Gegentheil, wenn ich Gott mit allen seinen Realitäten wegnehme. Aber alsdann widerspricht sich ja solches gar nicht. Denn wenn ich alles setze, und das Gegentheil davon, wenn ich alles wegnehme; so bleibt nichts übrig, was sich widersprechen sollte. Demnach 25  
 widerspricht sich das Gegentheil des Dinges selbst niemals; obgleich die Prädicate der Dinge sich widersprechen können. Denn wenn ich das Ding mit allen seinen Prädicaten setze, und einige davon aufhebe, so kann wohl ein Widerspruch entstehen; aber nicht, wenn ich das Ding mit allen seinen Prädicaten aufhebe; denn alsdann bleibt 30  
 nichts übrig, was sich widersprechen könnte. Wenn ich sage: Gott ist nicht allmächtig; so lasse ich das Subject Gott stehen, und hebe sein Prädicat auf; alsdann entsteht freilich ein Widerspruch. Wenn  
 281 ich aber Subject und Prädicat auf/hebe, und sage: Es ist kein allmächtiger Gott; ist dann ein Widerspruch? Wenn ich bloß affirmire 35  
 und bloß negire; so entsteht in beiden Fällen kein Widerspruch. Wenn ich aber affirmire und zugleich negire; dann entsteht freilich einer. Wolff glaubte, die absolute Nothwendigkeit eingesehen zu haben. Er nahm den Begriff willkührlich an, und conceipirte sich alle Real-



täten; das Daseyn aber schloß er mit ein unter alle Realitäten, und sagte: Dasjenige Wesen, welches alle Realitäten hat, muß auch nothwendig das Daseyn haben. Dann ist es freilich kein Widerspruch und keine Schwierigkeit: aber nun kann ich ja dieses Wesen wieder mit  
 5 allen seinen Realitäten wegnehmen. Er sagt aber: Wenn ich mir ein Wesen denke, das alle Realitäten hat, und das Daseyn auch eine Realität ist; so muß ein solches Wesen, das alle Realitäten hat, auch das Daseyn haben; denn sonst hätte es nicht alle Realitäten; also muß es nothwendig existiren. Auf diese Art bekommt man, gleichsam  
 10 wie durch eine Zauberkraft, das Daseyn eines absolut nothwendigen Wesens, man weiß selbst nicht wie. Wenn aber eine so wichtige Sache so leicht und so bald abgemacht ist; so steckt gewiß auch ein Fehler darin, der noch nicht durchgedacht ist.—

Das Daseyn ist kein Prädicat. Logisch ist das Daseyn wohl ein Prä-  
 15 dicat; aber logisch kann ich alles zum Prädicate machen, und es als ein Merkmal des andern angeben. Es fragt sich also, ob das Daseyn ein Prädicat sey, was zu den übrigen Prädicaten des Subjects hinzukommen kann? Das Daseyn ist eine Po/sition und kein Prädicat; 282  
 denn das, was da ist, hat Prädicate. Das Daseyn ist entweder ein  
 20 logisches oder reales Daseyn. Wenn ich nun sage: Gott ist allmächtig; so ist allmächtig ein Prädicat, und die copula: ist, ist nur ein logisches Daseyn. Nun kann ich aber das reale Daseyn von Gott prädiciren; denn das Seyn ist eine Position des Dinges mit allen seinen Prädicaten. Wenn ich alle Realitäten und Prädicate eines Dinges hergezählt habe;  
 25 so kann ich mir alle diese Prädicate denken. Nun folgt aber nicht, daß ein solches Ding, dessen Prädicate ich mir gedacht habe, da seyn muß; nur wenn es wirklich da ist, dann kann es alle diese Prädicate haben. — Der Begriff der höchsten Realität enthält also nicht das Daseyn in sich, weil das Daseyn keine Realität ist. Dieses  
 30 ist der Cartesianische Beweis, den Wolff und andere angenommen hatten, und ist der einzige transscendentale Beweis, den man bisher gehabt hat. — Was sagen wir aber nun von der absoluten Nothwendigkeit des Daseyns? Daß wir sie nicht objectiv durch die Vernunft einsehen können, sondern sie nur als eine nothwendige Hypothese  
 35 unserer Vernunft voraus setzen müssen; welches aber in Ansehung unserer Vernunft eben so angenommen werden muß, als wenn wir es durch die Vernunft eingesehen und objectiv dargethan hätten. Denn was eine nothwendige Hypothese des Gebrauchs der Vernunft ist, ohne welche ich meine Vernunft gar nicht gebrauchen kann; das ist in



283 Ansehung unsrer eben so, als / wenn wir es durch die Vernunft an sich selbst eingesehen hätten.

Dieses wäre der transseendentale Beweis von einem Urwesen und der absoluten Nothwendigkeit desselben, der subjectiv suffieient ist, aber nicht objectiv; indem wir nicht weiter aus dem Felde der Er- 5 fahrung und unseres Denkens gehen können. Dieser transseendentale Beweis maecht schon an sich die transseendentale Theologie aus; denn die übrigen transseendentalen Begriffe des nothwendigen Wesens werden nur als Folgen aus diesem hergeleitet, und auf es angewandt. Damit aber die ganze Saehe erschöpft sey; so müssen noeh die übrigen 10 Beweise, als: der kosmologische, der physikotheologische und der moralische angeführt werden; damit alle vier Beweise können übersehen werden, und man nicht, wie Sulzer glaubte: es werde sich noeh einer finden, der eine recht ächte Demonstration vom Daseyn Gottes erfinden könnte. Da wir aber die Quelle und die Grenzen 15 der Vernunft bestimmt haben; so wissen wir, daß niemand unter der Sonne weiter gehen kann, und niemand jemals eine Demonstration erfinden werde; denn wo will er sie wohl hernehmen, oder aus welcher Quelle will er sie wohl schöpfen?

Jetzt gehen wir zu den Beweisen der natürlichen Theologie, und 20 dann ist zu merken:

- 1) Der kosmologische Beweis. Dieser ist hergenommen aus der Erfahrung überhaupt. Die Erfahrung überhaupt ist aber: Es existirt etwas. Alles was existirt, muß aber nothwendig oder 284 zufällig / seyn. Ist es zufällig; so muß es eine andere Ursache 25 haben. Ist diese Ursache auch zufällig; so muß sie wieder eine Ursache zum Grunde haben. Wenn ich nun in der Reihe der Ursachen und Wirkungen zurückgehe; so muß ich auf eine erste Ursache kommen, die weiter keine Ursache zum Grunde hat; denn sonst wäre sie auch zufällig und wäre keine erste 30 Ursache. Diese erste Ursache muß also ein nothwendiges Wesen seyn. Weil also etwas existirt; so muß ein nothwendiges Wesen existiren. Dieses ist der kosmologische Beweis, den Wolff geführt hat. Jetzt folgt:
- 2) Der transseendentale Beweis, welches der Cartesianische Be- 35 weis ist, den auch Wolff angenommen hat. Wenn nun aber nach dem Wolffischen Beweise ein solehes Wesen existirt, was muß dieses nothwendige Wesen für Eigensehaften haben, daß es ein

absolut nothwendiges Wesen seyn kann? Hierin geht Wolff zu dem transseendentalen Beweise, den wir kurz vorher anmerkten, zurück, ohne daß er es merkt. Vorher müssen wir etwas aus der Ontologie anmerken. Wolff und andere haben den Begriff der absoluten Nothwendigkeit nicht recht eingesehen, und glaubten, absolut nothwendig wäre interne nothwendig; allein dieses ist es nicht. Was interne nothwendig ist, ist deßwegen nicht absolut nothwendig. — Was absolut nothwendig ist; das ist zwar freilich auch interne nothwendig. Sie hielten die logische Nothwendigkeit der Verhältnisse der Prädicate für reale Nothwendigkeit der Dinge. Z. E. es ist nothwendig, daß ein Triangel drei Winkel habe. Freilich wenn ich einen Triangel denke; so muß ich nothwendig drei Winkel denken; aber der Triangel ist doch nicht nothwendig. Absolut-nothwendig ist, was in aller Absicht schlechthin nothwendig ist. Wenn wir aber ein Wesen als ein substratum aller Vollkommenheit zum Grunde legen; so muß es, weil es in aller Absicht zum Grunde liegt, auch in aller Absicht nothwendig seyn. Wie benahm sich aber Wolff, um die Eigenschaften des nothwendigen Wesens zu bestimmen? Er sagte: Ein Wesen, das nothwendig ist, und alle Vollkommenheiten hat, muß auch absolut-nothwendig seyn; denn die unvollkommenen Wesen sind zufällig. Könnte er nun das beweisen; so hätte er keinen kosmologischen Beweis nöthig gehabt; dann hätte er aus Begriffen ein solehes Wesen darthun können. Er fängt von der Erfahrung an, und bekommt eine erste nothwendige Ursache aller zufälligen Dinge heraus. Um nun die Eigenschaften eines solehen Wesens, was da nothwendig seyn soll, herauszubringen, kehrt er wieder zurück zu dem transseendentalen Beweise des Cartesius. Der kosmologische kann mir zwar ein erstes nothwendiges Wesen darthun, so fern es eine Ursache der Welt ist; aber ich kann nicht aus der Welt auf alle Realitäten dieses Wesens schließen, sondern nur auf so viele, als zur Ursache der Welt / nöthig sind. Die Erfahrung lehrt mich also nur einige Realitäten, aber nicht alle kennen. —

Der kosmologische Beweis, aus dem Daseyn zufälliger Dinge auf das Daseyn einer nothwendigen Ursache zu schließen, ist der natürlichen Vernunft gemäß; und das ist auch der Beweis, der von den Alten immer gebraucht ist, und den sie einen Beweis nannten, der de primo motore hergenommen ist. Nämlich jeder Körper bewegt sich zufällig;

er muß eine Ursache haben, die ihn bewegt. Wenn man in den Ursachen der Bewegung zurückgehet; so muß man auf einen ersten Beweger kommen, der von der Natur der Körper verschieden ist. Der erste Beweger ist aber ein freies Wesen; die erste Bewegung muß aus dem innern Principe der freien Willkühr entspringen. 5 Also beweiset die Welt nicht allein eine erste Ursache, sondern eine Ursache, die da wirkt nach Freiheit. Dieses Prädicat der Freiheit ist aus der Psychologie entlehnt; man kann sich aber auch eine transcendente Freiheit, als eine absolute Spontaneität, aus dem innern Principe zu handeln, denken. Eine oberste Ursache mit Frei- 10 heit ist aber nicht allein eine Ursache, sondern auch ein Urheber. Also können wir aus dem kosmologischen Beweise, aus dem Zufälligen aufs Nothwendige, auf eine Ursache aus Freiheit schließen; denn ohne Freiheit kann keine oberste Ursache seyn. — Kommen wir aber bis zur Freiheit; so können wir daraus alle übrigen Vollkommen- 15 heiten und Eigenschaften in der theologia naturali herleiten. Wir können also aus / dem kosmologischen Beweise in die theologiam naturalem übergehen.

- 3) Der dritte Beweis der natürlichen Theologie ist der physiko-  
theologische Beweis. Dieser ist aus der bestimmten Erfah- 20  
rung dieser Welt hergenommen; wo man aus der Beobachtung der Welt, ihren Bestimmungen und Eigenschaften, auf die Eigenschaften der Ursache schließt. Der transcendente Begriff der Freiheit läßt sich schon aus der Zufälligkeit herleiten und wahrnehmen. Nun suchen wir in dieser Welt die Spur eines 25  
freihandelnden Wesens auf; wir nehmen die Bestimmungen, die Zwecke der Welt wahr, und sehen: daß darin eine Wahl angetroffen ist, und daß also ein freihandelndes Wesen existirt. — Wir sehen ferner aus der Ordnung der Welt, daß diese Freiheit mit Weisheit verbunden ist; aus der Vorsorge für die Welt 30  
sehen wir, daß diese Freiheit mit Gütigkeit verbunden ist. Wir gehen weiter zur erstaunlichen Größe des Weltgebäudes, und sehen, daß diese Freiheit mit unermesslicher Macht verbunden ist. Dieser Beweis ist dem Verstande des Menschen am aller-  
angemessensten; er kultivirt unsere Vernunft in der Erfahrung; 35  
wir lernen dadurch die Welt näher kennen. Dieser Beweis hat das Besondere an sich: daß er nicht allein einen Urheber darthut, sondern daß er auch diesen Urheber als einen weisen und nützlichen Urheber in seinen Werken schauen läßt. Dieser Beweis



sollte jedermann, auch/dem Einfältigsten in der 288  
 Kinderlehre vorgetragen werden; auch auf den Kan-  
 zeln kann er sehr gut angebracht werden. Allein für  
 die Speculation und forschende Kraft ist er nicht  
 5 hinreichend. Ich kann doch daraus nicht wissen, ob viele oder  
 wenige solcher Wesen sind; und wenn ich auch auf der Erde  
 Einheit gewahr werde, so bin ich doch nur in einem sehr kleinen  
 und ganz unbedeutenden Theile der Welt, und von dem übrigen  
 10 großen Schöpfungsplane ist mir nichts bekannt. Ich sehe zwar  
 hier eine große erstaunliche Macht, aber noch keine All-  
 macht. Daß die Welt uns so erstaunlich groß vorkommt, kann  
 wohl daher kommen, weil wir so sehr klein sind; so wie ein  
 kleines Würmchen einen kleinen Wassertropfen für einen Ocean  
 hält. Also können wir aus diesem Beweise nur glauben, daß es ein  
 15 solches Wesen gebe.

Diese drei Beweise, der transscendentale, der kosmologische und der  
 physikotheologische sind Beweise der theoretischen Principien der  
 Vernunft, wo das Daseyn Gottes als eine nothwendige Voraussetzung  
 bei unserem theoretischen Gebrauche der Vernunft angenommen  
 20 wird. Nun giebt es 4) noch eine Art von Beweis, wo das Daseyn Gottes  
 als eine nothwendige Voraussetzung des practischen Gebrauchs der  
 Vernunft angesehen wird, und das ist der moralische Beweis. Wir  
 haben ein Bedürfniß, nach practischem Gebrauche der Vernunft, das  
 Daseyn Gottes nothwendig voraus/zusetzen. Dieser moralische Beweis 289  
 25 beruht auf folgenden Principien: die Regeln der Sittlichkeit sind selb-  
 ständig, gewiß und apodiktisch, indem sie eine Nothwendigkeit in  
 sich fassen, und dieselbige Evidenz haben, als andere Erkenntnisse der  
 Vernunft. Sie können völlig a priori eingesehen werden; sie sind unab-  
 hängig von aller Erfahrung und von allen Folgen des Nutzens und des  
 30 Schadens; sie gelten an und für sich selbst. Lügen ist nicht ein Laster,  
 weil es Nutzen oder Schaden bringt; sondern weil es an sich nieder-  
 trächtig ist, zu lügen; es widerstreitet den obersten Gründen der Ver-  
 nunft und den Zwecken der Sittlichkeit. Die Regeln der Sittlichkeit  
 werden nicht abgeleitet aus dem Willen eines Wesens, sondern sie  
 35 bestehen an und für sich. Wenn wir nun die moralischen Gesetze  
 nehmen; so sagen sie uns nichts anders, als daß unsere Handlungen  
 an sich gut, oder an sich böse sind. Nun aber fehlt bei den moralischen  
 Gesetzen eine Zusammenstimmung mit der Glückseligkeit; es fehlt  
 die Triebfeder, warum ich das moralische Gesetz ausüben soll.



Wenn ich mich den moralischen Gesetzen conform verhalten, und der Glückseligkeit würdig gemacht habe; so sollte ich auch zum Besitze dieser Glückseligkeit gelangen. Das geschieht aber nicht. Diese Triebfeder fehlt den moralischen Gesetzen; sie führen keine solche Verheißung mit sich. Ohne solche Triebfeder aber sind sie nur Gründe der Dijudication, aber nicht der Execution; sie sind objectiv-, aber nicht subjectiv-practisch. — Ich sehe wohl die Bedingung ein, unter der ein  
 290 freihandelndes Wesen der Glückseligkeit würdig seyn / kann; aber ich werde nicht gewahr, daß ein Wesen, wenn es sich so verhalten hat, daß es der Glückseligkeit würdig ist, unter dieser Bedingung auch 10 wirklich derselben theilhaftig wird. Kann man aber das nicht hoffen; so haben die Gesetze der Sitten auch keine treibende Kraft; denn kein Geschöpf kann in Ansehung des Punktes der Glückseligkeit gleichgültig seyn; dieses ist der Natur jedes Geschöpfes gemäß. Die moralischen Gesetze sind also zwar wohl in Ansehung der Dijudication 15 richtig; aber in Ansehung der Exekution practisch leer. Sie haben zwar, dem Verstande nach, eine bewegende Kraft des Wohlgefallens und Mißfallens; aber sie haben keine treibende Kraft, wenn sie nicht im Zusammenhange mit der Glückseligkeit stehen. — Indessen kann doch niemand behaupten, ohne die moralischen Gesetze der Glück- 20 seligkeit würdig zu seyn; dieses ist nicht möglich, und es wirds auch keiner zu behaupten suchen. Denn die moralischen Gesetze sind apodiktisch und irresistibel; keiner kann durch die Vernunft behaupten, ohne die moralischen Gesetze glücklich seyn zu können; denn sonst macht er sich dadurch, daß er dieses behauptet, selbst nichtswürdig. 25 Da es nun ohne die moralischen Gesetze nicht möglich ist, die Glückseligkeit zu erlangen; die moralischen Gesetze aber keine solche Glückseligkeit versprechen; so kann keine moralische Entschließung statt finden, ohne die Verheißung, wirklich der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, der er sich durchs Gesetz würdig gemacht hat. Hofft 30 aber jemand, ohne die Befolgung der moralischen Gesetze glücklich zu seyn; so verfällt er / in ein absurdum morale. Hat er hingegen den unwandelbaren Willen, dem moralischen Gesetze gemäß zu leben; so entgeht er zwar dem absurdum morale, verfällt aber, indem er der Glückseligkeit, der er sich würdig gemacht, nicht theilhaftig wird, 35 in ein absurdum pragmaticum. Es muß demnach eine Verheißung seyn, der Glückseligkeit wirklich theilhaftig zu werden, wenn man sich ihrer würdig gemacht hat. Da aber in der ganzen Natur solche Verheißungen nicht wahrgenommen werden, und wir, nach der Ord-

nung der Natur, gar nicht der Glückseligkeit theilhaftig werden können, der wir uns durehs moralisehe Gesetz würdig gemacht haben, indem die Moralität in den Gesinnungen besteht, die Natur aber nicht, in Ansehung der Glückseligkeit nach Proportion meiner Sittlichkeit, mit der Moralität übereinstimmt; so muß ein allgemeiner Weltregierer der Natur angenommen werden, dessen Wille ein moraliseher Wille ist, und der nur unter der Bedingung der moralisehen Gesetze die Glückseligkeit ertheilen kann, der im Stande ist, das Wohlverhalten mit dem Wohlbefinden zusammenzustimmen. Niemand ist im Stande, eine andere Art zu ersinnen, wie die Moralität mit der Glückseligkeit übereinstimmen könne, als wenn man einen solehen heiligen Regierer der Welt voraussetzt. Ohne diese Voraussetzung ist es nicht möglich, daß ein Mensch einen unwandelbaren Vorsatz fassen kann, sich durch Moralität der Glückseligkeit würdig zu machen, weil kein Geschöpf / auf seine Glückseligkeit renunciern kann. Wenn er aber ohne diese Voraussetzung sich der Glückseligkeit würdig zu werden beflleißigen würde; so müßte er alsdann auf seine eigene Glückseligkeit renunciren. Also muß ein oberstes heiliges Wesen, das die Welt regiert, vorausgesetzt werden, welches einem jeden nach seinem Verhalten die Glückseligkeit ertheilen wird. Dicses kann aber nicht anders veranstaltet werden, als durch einen allgemeinen Verstand und einen Willen, der dem moralisehen Gesetze gemäß ist. Wir können demnach mit Sicherheit das moralisehe Gesetz befolgen und die Glückseligkeit hoffen.

Das Daseyn Gottes kann nicht directe, sondern nur indirecte bewiesen werden; ieh kann es einem andern nicht demonstiren. Wenn er aber das Gegentheil beweisen will; so kann ieh ihn ad absurdum logicum et practieum führen. Der eine apagogische Beweis, der ad absurdum logicum führt, ist aus der nothwendigen Voraussetzung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft hergenommen. Wir müssen einen weisen Urheber der Welt voraussetzen, wenn wir die Ordnung der Natur erklären wollen; ohne einen vernünftigen Urheber bleibt das alles unerklärt. So sind viele Sätze, die als eine nothwendige Hypothese müssen vorausgesetzt werden, wenn man etwas erklären soll; z. E. der Lauf der Erde um die Sonne. Diese Voraussetzung ist aber doch nicht absolut nothwendig, sondern nur comparativ; ich kann es aus keiner andern Hypothese so gut erklären, als aus dieser. Es ginge zwar wohl an, solehes auch aus

293 einer andern zu erklä/ren; aber das ist eine absolut nothwendige Hypo-  
 these, einen Urheber anzunehmen, um die Ordnung der Natur zu  
 erklären. Der andere apagogische Beweis, der ad absurdum praetium  
 führt, ist aus der nothwendigen Voraussetzung des praetischen Ge-  
 brauchs der Vernunft hergenommen; und führt nicht nur ad absur- 5  
 dum pragmatieum nach der Regel der Klugheit, sondern auch ad  
 absurdum morale nach der Regel der Sittlichkeit. Nehme ich kei-  
 nen Gott an; so habe ich im ersten Falle nach Grund-  
 sätzen gehandelt, wie ein Narr, und im zweiten Falle  
 nach Grundsätzen gehandelt, wie ein Seheld. Nimmst du 10  
 die moralischen Gesetze an, und handelst rechtchaffen; so hängst du  
 einer Vorschrift nach, die dir keine Glückseligkeit erwerben kann,  
 und die Tugend ist nur eine Chimäre; also verfällst du in ein absur-  
 dum pragmatieum und handelst als ein Thor. Sagst du: Wohlan ich  
 nehme keine moralischen Gesetze an; ich will hier mein Glück suchen, 15  
 so gut ich immer kann, und wenn ich nur hier in dieser Welt durch-  
 komme, so habe ich weiter nichts zu fürchten; alsdann handelst du als  
 ein Bösewicht, und verfällst in ein absurdum morale. — Demnach  
 dringt der moralische Beweis in die innerste Quelle der Thätigkeit,  
 und ist in Ansehung des Praetischen der vollkommenste und vortreff- 20  
 lichste. Gott wird hier ein Gegenstand des Glaubens, und  
 keiner kann mir solchen entreißen. Alle speculativen Einwürfe frucht-  
 en hier nichts; denn ich bin fest davon überzeugt. Ob man gleich  
 294 nicht beweisen kann, daß ein strafender oder / belohnender Gott sey;  
 so kann doch auch keiner das Gegentheil davon beweisen, 25  
 und diese nothwendige Voraussetzung ist schon ein genugsamer  
 Grund, einen Gott anzunehmen. Wir werden durch den moralischen  
 Beweis nicht allein überführet vom Daseyn des heiligsten Wesens,  
 sondern wir werden auch dadurch gebessert. Er ist nicht allein aus  
 praetischen Gründen geführt, sondern äußert auch gleich eine prac- 30  
 tische Wirkung. Dieser Beweis muß beim Unterrichte der  
 Jugend sehr empfohlen und eingeführet werden; denn die  
 Moralität ist das Vornehmste und Wichtigste unter allem.  
 Mit diesem Beweise kann der physikotheologische ver-  
 bunden werden; denn der ist sehr reizend und vollendet 35  
 das ganze Werk. —

Um die Kenntniß der Eigenschaften dieses Wesens systematisch  
 durchzugehen; so müssen wir noch Folgendes voraussetzen. Man  
 kann alle Erkenntniß von Gott eintheilen: in die Erkenntnisse der



Gottesgelehrtheit und in die Erkenntnisse durch gemeine Begriffe des Verstandes. Die letztere, die hieher gehört, ist die populäre Theologie. Die populäre Theologie gründet sich auf Quellen, die jeder gemeine Verstand einsieht. Diese Theologie kann  
 5 zweifache Vollkommenheiten haben, logische und praetische. Wenn sie praetische Vollkommenheit hat; dann hat sie alle Vollkommenheiten, die gesucht werden. Die logischen Vollkommenheiten können entweder negative oder positive Vollkommenheiten seyn; positiv wären sie, wenn sie neue / Erkenntnisse entdeckten, negativ  
 10 sind sie, wenn sie nur Irrthümer abhalten. Die logische Vollkommenheit wird also blos darauf gehen, nicht besondere Eigenschaften zu entdecken, sondern vornämlich die Irrthümer abzuhalten, und dieses ist die Absicht der speculativen Theologie. Sie kann uns nichts mehr entdecken, als was der gemeine Verstand weiß, und was durch praetischen Gebrauch bekannt ist; aber sie muß deßwegen so weit getrieben werden, als es nur möglich ist, um die Irrthümer abzuhalten. Da es nun schon vergebens ist, das Vernünfteln zu verhüten, indem der Mensch immer dazu geneigt ist, und also die Vernunft, wenn sie nicht recht urtheilt, falsch urtheilen kann; so muß die logische Vollkommenheit der Theologie dazu dienen, die falsehe Vernünftlei abzuhalten. Sie hat nicht Absichten, neue Geheimnisse von Gott zu entdecken, sondern zu verhüten, daß der Glaube an Gott uns nicht genommen werde. Sie dient also zur Schutzwehr der Religion. Die populäre Theologie abzufassen, ist sehr schwer; denn wenn Erkenntnisse  
 20 auf den höchsten Punkt gebracht werden sollen; so werden sie einfach. Will man eine populäre Theologie abfassen; so muß man weit und breit herumgezogen seyn, um zu wissen, wo der Verstand anfängt; demnach ist es sehr schwer, einen Katechismus oder eine Anweisung in der Religion zu entwerfen, und zwar eine solche, die dem Verstande  
 30 der Kinder angemessen ist und seyn soll, und noch schwerer, sie mit der Moral zu verbinden. Die populäre Theologie ist also sehr wichtig, indem die / ganze Welt eine Erkenntniß von Gott haben will und muß. 296

Da wir die Beweise vom Daseyn Gottes oder eines höchsten Wesens aus jeder Theologie vorausgesetzt haben; so wollen wir die Eigenschaften dieses Wesens nach jeder Theologie näher bestimmen; und zwar in der transscendentalen Theologie ist das Daseyn eines Urwesens dargethan worden contra atheistas; das Urwesen ist aber noch nicht Gott. In der theologia naturali ist das Daseyn einer höchsten Intelligenz dargethan worden, contra deistas. Die Erkenntniß der



natürlichen Theologie von Gott ist eine Erkenntniß von einem Wesen, das der Urheber der Welt ist durch Verstand und Vernunft nach freier Willkühr, und dieses ist der Theismus. Wer also die theologia naturalem annimmt, ist ein Theist; wer sie läugnet, ist ein Deist. In der theologia morali ist das Daseyn eines höchsten Wesens dargethan 5 worden, contra ethnicos. Den, welcher eine Erkenntniß von Gott ohne eine moralische Heiligkeit annimmt, kann man nicht besser als einen Heiden, und seine Lehre ethnicismus nennen; weil in seiner Erkenntniß von Gott keine moralischen principia der Heiligkeit sind. Demnach sind die Beweise der transcendentalen Theologie contra atheistas, 10 der theologia naturalis contra deistas, und der theologia moralis contra ethnicos.

Der Atheismus ist zweifach: der dogmatische und der skeptische. Der dogmatische beweiset, es sey kein Gott; der skeptische 297 negirt es nicht schlechtweg, er / nimmt aber auch nicht das Gegen- 15 theil an, sondern betrachtet es nur als ein Problem. Die Gründe wider den dogmatischen und skeptischen Atheismus müssen verschieden seyn. Denn weil der erste dogmatisch ist; so muß er beweisen, daß kein Gott ist. Das kann er aber nicht. Denn wenn er beweisen will, daß etwas nicht sey; so muß er zeigen, daß es unmöglich sey. Wo will er aber 20 diesen Beweis hernehmen? Das Daseyn Gottes ist also wider den dogmatischen Atheismus gesichert. Mit dem skeptischen ist es schon schwerer, weil man selbst dogmatisch lehrt, es sey ein Gott. Ein dogmatischer Beweis ist aber ein spekulativer Beweis nach logischer Suffizienz. Einen solchen vollständigen Beweis aber können wir nicht 25 geben, weil die Vernunft nicht Quellen genug hat, a priori es zu beweisen; und aus der Erfahrung können wir das nicht darthun, was wir haben wollen, nämlich einen bestimmten Begriff von allen Eigenschaften eines solchen Wesens. Allein ich darf dem Skeptiker nur beweisen, daß die Frage: Ob ein Gott sey oder nicht? nicht pro- 30 blematisch, sondern kategorisch kann tractirt werden; ich muß gewiß wissen, ob keiner oder einer ist. Problematisch kann ich also diesen Beweis nicht behandeln; denn sonst weiß ich nicht, wie ich mich zu verhalten habe. In andern Wissenschaften, z. E. in der Physik, kann vieles als ein Problem tractirt werden; denn davon hängt 35 keine Angelegenheit ab, die aufs Praktische einen Einfluß hat. Wenn es aber auf practische Angelegenheiten ankommt; so können solche 298 nicht als ein Problem behandelt werden. Entweder muß der / skeptische Atheist keinen Gott annehmen, oder er muß einen Gott an-

nehmen. In dem ersten Falle bringe ich ihn nach dem moralischen Beweise durch einen syllogismus eornutum ad absurdum praetium, vel morale vel pragmatium. Also ist die Theologie auch wider den skeptischen Atheismus gesichert.

- 5 Der Begriff der transseendentalen Theologie, den wir schon bewiesen haben, ist der Begriff eines entis originarii. Aus diesem Begriffe fließen zuerst die zwei Haupteigenschaften: die absolute Nothwendigkeit und die omnisufficientia (Allgenugsamkeit), die in der omnitudine realitatum besteht. Die absolute Nothwendigkeit ist eine Nothwendigkeit  
 10 in aller Absicht, ohne eine restringirende Bedingung. Daraus, daß ein Urwesen ist, folgt, daß es absolut nothwendig seyn muß. Ein ens originarium ist ein nothwendiges substratum aller Möglichkeit. Ist es aber ein substratum aller Möglichkeit; so muß es absolut nothwendig seyn; denn sonst wäre es nicht ein ens originarium. Worin die absolute  
 15 Nothwendigkeit besteht, ist schon vorher gezeigt worden. Sie kann nicht eingesehen werden durch das principium eontradictionis; sie wird aber als eine allgemeine Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt. Aus dieser absoluten Nothwendigkeit fließt, daß das nothwendige Wesen eine nothwendige Substanz seyn muß, also die Substantialität.  
 20 Weil es das erste substratum aller Dinge ist; so ist es darum eine Substanz; denn alles Reale ist entweder Aeidens oder Substanz. Ist nun das ens reale die erste Bedingung der Möglichkeit; so / muß es 239 eine Substanz seyn; denn ein Aeidens ist nicht nothwendig, sondern existirt inhaerendo. Da aber dieses ens reale eine nothwendige Bedin-  
 25 gung aller Möglichkeit ist; so muß es eine substantia originaria et neecessaria seyn. — Aus der absoluten Nothwendigkeit fließt wieder die Unveränderlichkeit. Weil seine eigene Möglichkeit und die Möglichkeit aller Dinge sein Daseyn voraussetzet; so ist keine andere Art der Existenz möglich, d. h. das nothwendige Wesen kann nicht auf vieler-  
 30 lei Art existiren. Ferner folgt die Impassibilität. Das nothwendige Wesen kann durch nichts Aeüßeres affieirt werden. Die affectio ist eine Bestimmung von andern; diese kommt aber einem Wesen zu, das leidend ist. Die Reeceptivität oder die Möglichkeit, affieirt zu werden, ist nur bei zufälligen Wesen. Ferner fließt aus der Nothwen-  
 35 digkeit die Independenz. Das ens originarium ist independent in Ansehung seines Daseyns und in Ansehung seiner Bestimmung. Was den Grund von der Möglichkeit aller Dinge in sich enthält, das kann sein Daseyn nicht von einem andern haben; denn sonst wäre es kein Grund aller Möglichkeit der Dinge; also muß es independent seyn.

Worauf beruht es denn, daß das *ens originarium* eine nothwendige Bedingung von aller Möglichkeit der Dinge ist? Das absolut nothwendige Wesen ist nicht nothwendig, so fern es selbst unter der Bedingung der Nothwendigkeit steht, sondern sofern es selbst die allgemeine nothwendige Bedingung aller Möglichkeit ist. Eben so wie 5

300 Raum und Zeit nach den sinnlichen und kosmologischen / Begriffen an sich schlechthin nothwendig sind, weil es die Bedingungen sind, unter denen die Dinge seyn können; eben so ist das nothwendige Wesen absolut nothwendig, weil es selbst die Bedingung aller Möglichkeit ist. 10

Die zweite Haupteigenschaft ist die Allgenugsamkeit, die da bestehet in der *omnitudo realitatum*. Wir haben in der Ontologie gehört, daß jedes Ding *omnimode* determinirt ist, aber *partim ad realia*, *partim ad negativa*. Das *ens originarium* aber ist *omnimode ad realia* bestimmt. Nun können alle Realitäten in ihm bestimmt seyn, 15 oder es kann alle Realitäten bestimmen. Wir können es uns denken, entweder sofern es bestimmt, oder sofern es bestimmend ist. Weil wir aber keine Realität anders als durch die Sinne erkennen; so können diese nicht in Gott bestimmt seyn. Also können wir ihn uns nicht anders denken, als in sofern er bestimmend ist, nicht als deter- 20 minatum, sondern als determinans. Er enthält alles in sich, was nöthig ist, um von Allem ein Grund zu seyn; und dieß ist die *omnisufficientia*, die wir uns denken müssen. Stellen wir uns aber vor, daß alles in ihm als determinatum ist; so verfallen wir in den Anthropomorphismus. An die Stelle dieser Omnisuffizienz haben die Menschen mathematische 25 Begriffe gesetzt, als die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit Gottes. Allein diese Begriffe sind weit unter dem Begriff der Allgenugsamkeit; denn die Unermeßlichkeit ist nur eine relative Größe für unsere Fähigkeit, sie einzusehen. Sie bedeutet eine solche Größe, 301 die im Verhältniſſe das Maaß aller Zahl übersteigt, indem man in 30 Wiederholung des Maaßes niemals zu Ende kommen kann. Die Unendlichkeit setzt Homogenität voraus, welches eine Größe ist, von der das Maaß der kleinste Theil ist, die aber durch das Maaß gar nicht kann bestimmt werden. Allein wenn ich auch die Menschheit bis ins Unendliche vergrößere; so erreiche ich niemals den Grad der Gottheit, 35 indem sie nicht ein homogenes, sondern ein heterogenes Wesen ist. Sonst bedeutet Unendlichkeit ein Wesen ohne Schranken, das ist aber ein negativer Begriff; dagegen ist der Begriff der Allgenugsamkeit ein positiver Begriff. Der Begriff der Unendlichkeit rührt zwar



mehr unsere Sinnlichkeit, und führt eine Anschauung von dem Unvermögen, die Größe zu befassen, bei sich, bedeutet aber nichts mehr als die Allgenugsamkeit. — Aus der Allgenugsamkeit und omnitudine realitatum folgt die Unität, daß es ein einiges Wesen sey; denn das  
 5 Wesen, das omnisufficiens ist, welches alle Realitäten hat, kann nur einig seyn; denn mehrere Wesen, die alle Realitäten haben, sind nicht möglich, weil das All nur einmal ist. Denn wenn mehrere entia realissima wären; so hätte das eine Wesen Realitäten, die das andere nicht hat, und wieder umgekehrt; es fehlten also jedem einige Realitäten,  
 10 und keins wäre ein ens realissimum. Demnach muß ein ens realissimum einig seyn. Nach der Simplicität ist das nothwendige Wesen einfach; denn ein ens compositum hat keine größere Nothwendigkeit, als die Theile haben, aus denen es besteht. Wäre das Wesen nothwendig; so müß/ten auch die Theile nothwendig  
 15 seyn. Also wären so viele entia necessaria, als Theile im composito sind; dieses widerspricht aber der Unität. Wir können es auch daraus sehen, indem die Theile im composito in commercio stehen, und also ein Theil den andern determinirt und von ihm dependirt. Ein ens originarium ist aber independent, und also nicht  
 20 zusammengesetzt. — Das ens originarium ist aber auch immateriell. Alles Materielle ist eine Bestimmung, wodurch es ein phänomenon unserer Sinne, und wodurch es im Raume gegenwärtig ist. Da aber das ens originarium ein ens extramundanum ist, welches wir gleich darauf beweisen werden; so ist es kein Gegenstand der Anschauung im  
 25 Raume, also immateriell. Ens originarium ist ein ens extramundanum. Dieses heißt nicht: das ens originarium habe einen Platz, der außer dieser Welt ist; sondern, daß es zur Welt als zum Ganzen nicht gehört. Das ens originarium ist mit keinem Dinge in commercio, obgleich mit allen Dingen in nexu, weil es der Urgrund von allen Dingen ist. Wäre  
 30 es in commercio; so würde es von andern determinirt, und würde dependiren, dieses ist aber laut dem Vorigen nicht möglich. Ist es nun ein ens extramundanum; so ist sein Daseyn nicht bestimmt im Raume, und also kein Gegenstand der Anschauung, folglich immateriell. Als ein ens extramundanum ist das Wesen weder im Raume noch in der  
 35 Zeit. In der Ontologie ist angeführt, daß Raum und Zeit sinnliche Formen sind, mithin können sie keine Bedingungen des entis originarii seyn. / Wäre es im Raum; so wäre es ein ens mundanum; denn der  
 Raum ist die Möglichkeit des commercii, also wäre es determinirt und würde dependiren. Wäre es in der Zeit; so wäre ein Theil seines Da-



seyens zurückgelegt, ein Theil der Zeit hingegen wäre noch nicht zurückgelegt, und ein Augenblick der Zeit wäre seine Existenz. Also wäre es, wenn es im Raum und in der Zeit wäre, jedem Dinge localiter zugegen; eine Allgegenwart im Raume ist aber eine contradictio. Denn wenn es in einem Orte ist, so ist es außer dem andern Orte. Wäre es aber auch 5 zugleich in andern Orten; so wäre es außer sich selbst; das ist aber auch eine Contradiction. Demnach ist Gott, als ein ens extramundanum, weder im Raume noch in der Zeit. Weil er alles in sich enthält; so ist sein Daseyn, als Größe betrachtet, eine Dauer in Ewigkeit, und seine Gegenwart eine Allgegenwart, in sofern es nicht localiter, 10 sondern virtualiter genommen wird. Die Ewigkeit ist kein Daseyn in aller Zeit, und die Allgegenwart kein Daseyn in allem Raume, das ist eine contradictio, sofern es durch intellectuelle Begriffe betrachtet wird. Es ist also nicht gut, Gott durch sinnliche Begriffe, die von der Welt hergenommen sind, zu betrachten. Durch unsere Untersuchun- 15 gen fallen viele Einwürfe in Ansehung der Ewigkeit und Allgegenwart, und die Fragen: wann Gott den Anfang genommen, wie und wo er ist? fallen gleichfalls alle weg. Das ist auch der wahre Nutzen der transscendentalen Theologie, die Irrthümer abzuhalten, die sich ein- 304 drängen wollen; aber nicht, um etwas / Neues zu entdecken. So weit 20 geht die theologia transscendentalis, und so weit erstreckt sich der Deismus. Wer also nur die transscendentale Theologie einräumt, ist ein Deist. Nun wollen wir zu dem Theismus und zur theologia naturali gehen.

---

b) Die natürliche Theologie (oder Physikotheologie). 25

Der Begriff der theologia naturalis ist, daß das Urwesen eine Ursache der Natur ist. Da kann aber die Causalität nicht durch transscendentale Prädicate, sondern durch Prädicate der Natur bezeichnet werden. Die Prädicate werden in der theologia naturali aus dem Allgemeinen unserer Erfahrungsbegriffe entlehnt. Da aber die 30 Ursache der Natur nicht ein Gegenstand des äußern Sinnes ist; so können wir auch keine allgemeinen Erfahrungsbegriffe von den Gegenständen äußerer Sinne hernehmen; sondern unsere äußern allgemeinen Erfahrungsbegriffe werden aus dem Allgemeinen unseres inneren Sinnes entlehnt, und durch solche ausgedrückt, die in der 35 psychologia rationali liegen. Die theologia naturalis hat zum Objecte,

das Urwesen als eine Ursache der Natur zu erwägen; der Hauptbegriff der Causalität in Ansehung der Natur ist Freiheit. Weil das Urwesen eine Ursache der Natur ist; so ist die Natur, in Ansehung des Urwesens, als zufällig zu betrachten; denn sie ist von der Ursache abgeleitet, / und also zufällig. Das Urwesen ist demnach eine Ursache der Natur, als eines zufälligen Wesens. Die Causalität (Bestimmung der Ursache) der obersten Ursache aber ist immer durch Freiheit. Die erste Ursache des Zufälligen kann niemals anders seyn, als durch Freiheit. Wenn eine Reihe der Dinge anfangen soll; so kann der erste Anfang der Reihe nicht anders geschehen, als durch Freiheit; denn alles, was geschieht, kann entweder nach der Nothwendigkeit der Natur geschehen, oder durch Freiheit. Was aber nach der Nothwendigkeit der Natur eines Wesens geschieht, ist eben so nothwendig, als das Wesen selbst; also kann durch die Nothwendigkeit der Natur kein Anfang einer neuen Handlung geschehen, sondern wenn ein Wesen anfangen will, zu handeln, so muß es durch Freiheit geschehen. Der erste Ursprung und der erste Anfang kann niemals anders gedacht werden, als durch Freiheit, und ein Wesen, das eine Ursache von allem Zufälligen ist, ist ein Wesen nach Freiheit. Der Begriff der Freiheit ist also das erste Prädicat des Urwesens, so fern es eine Ursache der Welt ist. — Nun sind wir in der theologia naturali so weit, daß wir bewiesen haben, das Urwesen der Welt müsse ein freihandelndes Wesen seyn. Weil aber Freiheit Verstand voraussetzt; so ist der vollständige Begriff des Urwesens in der theologia naturali der Begriff einer höchsten Intelligenz, und ein solches Wesen ist nur Gott; also kommt der Begriff von Gott erst in der theologia naturali vor. Ein Wesen, das eine Ursache der Welt nach Freiheit und Verstand ist, das ist / Gott. Der Begriff der höchsten Intelligenz kann aus transcendentalen Gründen hergeleitet werden. Denn weil das Urwesen das substratum der Möglichkeit aller Dinge ist; so muß auch die Möglichkeit aller Ordnung und aller Vollkommenheit in ihm liegen. Dieses ist aber nicht möglich ohne Verstand; denn eine nicht zufällige Zusammenstimmung der Ordnung und Vollkommenheit kann nicht statt finden ohne Verstand.

- a) Wenn wir das Urwesen als die höchste Intelligenz betrachten: so haben wir auf den Verstand desselben, auf sein Erkenntnißvermögen, zuerst unsere Begriffe zu richten. Bei dem Verstande werden wir sowohl etwas Positives, als etwas Negatives finden.

Das Positive des höchsten Verstandes ist: daß derselbe ganz independent ist von allen Gegenständen. Denn weil das Urwesen selbst von allen Dingen independent ist; so muß auch sein Verstand von den Gegenständen der Erkenntnisse independent seyn. Unsre Erkenntniß aber dependirt von den Gegenständen. — Würden 5 die Gegenstände durch unsere Erkenntniß da seyn; so wäre unsere Erkenntniß von den Gegenständen auch independent. Nun sind unsere Erkenntnisse aber erst durch die Gegenstände; also dependirt unsere Erkenntniß von den Gegenständen. Da aber alle Gegenstände durch den Verstand des Urwesens sind; 10 so erkennt es alle Gegenstände, so fern es sich selbst erkennt. Denn weil es in sich selbst die Causalität, das Princip und den Quell aller Möglichkeit der / Dinge erkennt; so erkennt es alle Dinge, sofern es sich selbst erkennt. Also ist sein Verstand völlig independent von allen Gegenständen der Erkenntnisse. — 15

307

Das Negative des höchsten Verstandes ist, daß er nicht sensitiv ist; weder formaliter noch materialiter. Wenn die data der Gegenstände der Erkenntnisse seinen Verstand in der Gegenwart afficiren könnten, so wäre sein Verstand sensitiv; seine Bestimmungen sind aber nicht Wirkungen von der Gegenwart der Dinge, also ist sein Verstand nicht 20 materialiter sensitiv. Weil aber die Form der sensitiven Vorstellungen durch die Verwirrung entsteht, der höchste Verstand (intellectus originarius) aber ein Verstand der Ordnung ist; so ist sein Verstand auch nicht formaliter sensitiv. Die Ursprünglichkeit des intellectus originarii ist: daß er alle Theile erkennt aus dem Ganzen, und nicht 25 das Ganze aus den Theilen; denn er erkennt alles und determinirt limitando alle Dinge. Die Erkenntnisse des intellectus originarii sind nicht Begriffe, sondern Ideen. Begriffe sind allgemeine discursive Vorstellungen und allgemeine Merkmale der Dinge. Zu allen Begriffen wird Abstraction erfordert; das ist aber ein Mangel; wir schränken 30 also unsere Vorstellungen ein, und dadurch erhalten wir klare Begriffe und Vorstellungen. Da aber der intellectus originarius illimitirt ist; so kann er nicht auf Einschränkung und Abstraction beruhen. Da der menschliche Verstand etwas durch allgemeine Merkmale erkennt, sie 308 unter Begriffe bringt, und mittelst einer Regel er/kennt; so ist der 35 menschliche Verstand discursiv, der intellectus originarius aber intuitiv. Er erkennt nicht per conceptus, sondern per intuitus. Denn weil der ursprüngliche Verstand nicht an Schranken gebunden ist, die

discursive Kenntniß aber eine Einschränkung ist; so ist die göttliche Erkenntniß eine unmittelbare Erkenntniß. Der ursprüngliche Verstand ist also anschauend.

Können wir wohl den göttlichen Verstand als das Princip der Möglichkeit der Dinge betrachten, und sagen: Sein Verstand ist der Grund aller Dinge? — Ja, der Materie nach. — Die Möglichkeit der Dinge, der Form nach, beruht auf Begriffen der Dinge nach dem Satze des Widerspruchs; aber die Möglichkeit der Dinge, der Materie nach, beruht auf einem Wesen, welches das substratum aller Möglichkeit ist.

Das göttliche Wesen ist der Grund aller Möglichkeit der Dinge. In sofern Gott sich selbst durch den Verstand erkennt; so erkennt er durch den Verstand den Grund aller Möglichkeit, und in sofern können wir sagen: daß sein Verstand der Grund und das Princip der Möglichkeit aller Dinge ist. Weil nun der Verstand Gottes der Grund aller Möglichkeit ist; so sind in Gott Urbilder, Idecn. —

Jetzt kommen wir auf die Idecn. Die Idee ist eine Erkenntniß, die selbst der Grund der Möglichkeit ihres Gegenstandes ist. Die göttlichen Erkenntnisse enthalten den Grund der Möglichkeit aller Dinge. Der göttliche intuitus enthält Ideen, nach denen wir selbst möglich sind; *cognitio divina est cognitio archetypa*, und seine Ideen sind Urbilder der Dinge. Die Erkenntnisse des menschlichen Verstandes nennen wir auch comparative Urbilder, Idecn, welches diejenigen Erkenntnisse unseres Verstandes sind, die zur Beurtheilung der Dinge dienen. Alle unsere Erkenntnisse, der Vollkommenheit nach, sind niemals empirisch, sondern sie sind eine Idee, die man in sich selbst hat, ein Urbild im Kopfe, und das ist ein Ideal, wornach wir alles beurtheilen. Wenn man etwas beurtheilt; so beurtheilt man dasselbe immer nach dem Ideale, das man davon im Kopfe hat; z. E. ein Maler hat immer eine Idee im Kopfe zum Grunde, wornach er malt, obgleich er die Idee selbst niemals erreicht. — Auf welche Art ist aber die Erkenntniß von Gott möglich?

Die Erkenntniß Gottes wird betrachtet:

- 1) wie Gott sich selbst erkennt, und
- 2) wie ihn ein Geschöpf erkennt.

Die Erkenntniß des Geschöpfs ist nicht nur dem Grade nach, sondern auch der Art nach, wie er sich selbst erkennt, unterschieden. Ein Geschöpf erkennt Gott per analogiam, nach den Vor-



stellungen, die ihm durch die Natur gegeben sind, und die davon abstrahirt werden. Diese Begriffe, die von den Sinnen abstrahirt sind, drücken nichts aus, als Erseheinung. Gott ist aber ein Gegenstand des Verstandes; also kann kein Geschöpf die Eigenschaften Gottes nach den Begriffen, die von den Sinnen abgezogen sind, absolut erkennen, 5 sondern nur das Verhältniß, das Gott als eine Ursache zur Welt hat.

- 310 Gott erkennt sich selbst, indem / er sich selbst anschaut; das Geschöpf hat aber keine Anschauung, als nur von dieser Welt. Demnach kann es Gott auf keine Art anschauen, sondern ihn nur durch das Verhältniß, das er zu der Welt hat, erkennen. Hieraus können wir aber Gott 10 nicht erkennen, wie er ist, sondern wie er sich als ein Grund zur Welt bezieht; und das nennt man Gott per analogiam erkennen. — Analogie soll sonst so viel als Aehnlichkeit bedeuten; allein es ist zwischen Gott und der Welt gar keine Aehnlichkeit. Wie erkennen wir aber Gott aus der Welt per analogiam? Analogie ist eine Proportion 15 zwischen vier Gliedern, von denen drei bekannt sind, und das vierte unbekannt ist. Z. E. wie sich verhält a zu b; so verhält sich c zu x, oder zu dem Unbekannten, welches wir nicht kennen, was sich aber so verhält, als die drei bekannten Dinge. Was der göttliche Verstand ist, kann kein Mensch begreifen; also gehen wir von unserm eigenen 20 Verstande aus, der schaut aber nicht an, sondern ist discursiv. Wir sehen aber ein, daß ein vollkommener Verstand anschauend seyn muß. Wie dieser Verstand aber anschaut, können wir nicht begreifen; denn wir haben keine andere Anschauung, als durch die Sinne. Nun ist aber zwischen dem Verstande Gottes und unserm 25 keine Aehnlichkeit. Unser Verstand kann selbst durch unendliche Vergrößerung der Grade dem Verstande Gottes nicht gleich werden; also müssen wir den Verstand Gottes nicht anders als per analogiam erkennen. Demnach sagen wir: Wie sich die Gegenstände der
- 311 Sinne verhalten zu / dem, was wir in uns Verstand 30 nennen; so verhalten sich alle mögliche Gegenstände zu dem Unbekannten in Gott, welches wir gar nicht kennen, und welches nicht so beschaffen ist, als unser Verstand, sondern von ganz anderer Art. Hierdurch fallen viele Schwierigkeiten weg in Ansehung der Eigenschaften, die wir Gott beilegen, die aus der Welt 35 hergenommen sind. Sie können alle gelten, aber nur per analogiam; dann verfällt man nicht in den Anthropomorphismus. Das Absolute kann unbekannt seyn, aber das Verhältniß kann wohl bekannt seyn; also erkennen wir Gott nicht absolute, sondern im Verhältniß auf die

Wirkungen, und dann haben wir in Gott genug erkannt, wir  
 brauchen nichts mehr zu erkennen. Wenn wir per analogiam Gott er-  
 kennen; so nehmen wir die Prädicate und Data aus der Natur; dann  
 müssen wir aber per reductionem alle Unvollkommenheit und alle  
 5 Begriffe, die sich für Gott nicht schicken, und mit den transscenden-  
 talen Begriffen des Urwesens nicht übereinstimmen, separiren, alle  
 realen Eigenschaften aber, die mit dem Urwesen zusammenpassen,  
 per eminentiam erhöhen. Alle Erkenntniß Gottes in Ansehung der  
 Gegenstände ist entweder eine Erkenntniß der wirklichen oder der  
 10 möglichen Gegenstände. Die Erkenntniß der möglichen Gegenstände  
 ist eine nothwendige Erkenntniß. Denn indem sich Gott selbst  
 erkennt; so erkennt er alles Mögliche in sich; also erkennt er es noth-  
 wendig. Die Erkenntniß von etwas Wirklichem ist aber zufällig;  
 indem es möglich ist, daß auch der / Gegenstand nicht wäre. Weil nun 312  
 15 die Gegenstände wirklich sind durch freie Willkühr Gottes; so ist die  
 Erkenntniß der wirklichen Dinge der Welt, die sich auf die freie Will-  
 kühr gründet, eine zufällige oder freie Erkenntniß. Gott erkennt  
 alle möglichen Dinge, sofern er sich seiner selbst bewußt ist; er  
 erkennt alle wirklichen Dinge, insofern er sich seines Rath-  
 20 schlusses bewußt ist. Die Erkenntniß Gottes in Ansehung der wirk-  
 lichen Gegenstände wird eingetheilt in die Erkenntniß der gegen-  
 wärtigen Gegenstände, und in die Erkenntniß in Ansehung des Künf-  
 tigen (praescientia). Die Erkenntnisse der Menschen haben verschie-  
 dene Quellen in Ansehung des Vergangenen, Gegenwärtigen und  
 25 Künftigen; aber in Ansehung Gottes findet ein solcher Unterschied  
 gar nicht statt. Denn in Ansehung Gottes ist nichts vergangen,  
 nichts gegenwärtig, und nichts künftig, indem in Ansehung seiner  
 keine Zeit ist. Die Dinge sind nur in Ansehung ihrer selbst in solcher  
 Verschiedenheit der Zeit, aber nicht in Ansehung Gottes; denn Gott  
 30 ist nicht in der Zeit, also ist die Zeit auch nicht für ihn die Bedingung  
 der Anschauung der Dinge, so wie bei uns. Da die göttliche Erkenntniß  
 nicht auf der Bedingung der Zeit beruht; so fallen auch hier alle  
 Schwierigkeiten in Ansehung des Verhältnisses Gottes zum Künftigen  
 und Vergangenen hinweg; denn bei Gott ist das Vergangene, Gegen-  
 35 wärtige und Zukünftige einerlei. Die Schwierigkeit wird also nicht  
 darin liegen, wie Gott das Künftige erkennt, indem er dasselbe  
 eben so, wie das Gegenwärtige kennt; sondern die / Schwierigkeit wird 313  
 darin bestehen, wie Gott das Gegenwärtige erkennt. Dieses  
 scheint leicht einzusehen zu seyn, indem der Mensch auch das Gegen-

wärtige erkennt. Aber es fragt sich: wie erkennt der Mensch das Gegenwärtige? Durch die Sinne. Gott aber erkennt das Gegenwärtige durch seinen Verstand, eben so, wie das Vergangene und Künftige. Der Mensch aber erkennt durch seinen Verstand eben so wenig das Gegenwärtige, als das Vergangene und Künftige; sondern er erkennt das 5 Gegenwärtige, sofern er afficirt wird von der Gegenwart der Dinge. Gott erkennt aber und ist sich bewußt des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen auf eben dieselbe Weise; durch nichts anders, als dadurch, daß er sich seines Rathschlusses bewußt ist, durch den eine solche Welt wirklich hat werden können. Alle Gegenstände, sie 10 mögen nun vergangene oder künftige seyn, können nur durch den Rathschluß Gottes wirklich seyn; und indem sich Gott dieses Rathschlusses bewußt ist, so ist er sich auch aller Gegenstände bewußt. Es scheint hier, als wenn eine Schwierigkeit darin liege, wie Gott die künftigen freien Handlungen erkennen kann. Zwar ist es immer 51 eine Schwierigkeit, wie Gott die freien Handlungen der Menschen erkennt; diese Schwierigkeit ist aber nicht allein bei den künftigen, sondern auch eben so gut bei den gegenwärtigen freien Handlungen; denn Gott erkennt die gegenwärtigen freien Handlungen nicht so, wie der Mensch, daß er sie sieht; sondern er erkennt sie dadurch, 20 daß er sich bewußt ist seiner selbst, als des Grundes der Möglichkeit 314 aller / Dinge. — Auf diese Art erkennt er alle freien Handlungen, die gegenwärtigen sowohl, als die künftigen. Die Schwierigkeit liegt also nicht darin, wie Gott künftige freie Handlungen ansieht, sondern wie er die freien Handlungen überhaupt erkennt, welches mit der Freiheit 25 des Menschen ganz und gar nicht übereinstimmt. Denn wenn alle freien Handlungen ihren Grund in dem Rathschlusse Gottes haben, durch den sich Gott derselben bewußt ist; so sind sie durch den Rathschluß Gottes bestimmt, also dependiren sie von einem Princip, und sind nicht frei. Allein die Schwierigkeit der Freiheit des Menschen 30 beruht nicht auf dem Vorherwissen Gottes, sondern darauf, daß wir nicht einschen können: wie ein Geschöpf, welches seinen Grund in einem andern Wesen hat, Freiheit haben soll, aus dem innern Princip independent a causa externa necessitante zu handeln. — Weil die Freiheit eine Grundkraft ist; so können wir sie nicht einschen, da die 35 bestimmten Gründe derselben in dem Rathschlusse Gottes liegen. Weil wir die Schwierigkeit aber nicht auflösen können; so folgt nicht, daß wir sie weglassen sollen. Denn alle practischen Sätze setzen solche Freiheit voraus; daraus folgt aber nicht, daß die Freiheit unmöglich



ist, weil wir sie nicht einschen. Wir müssen nicht die Schranken unserer Vernunft für die Schranken der Dinge selbst halten.

Die Weisheit Gottes ist die Erkenntniß dessen, was in aller Absicht schlechtthin gut ist. In aller Absicht ist aber etwas gut, wenn es aus der Erkenntniß des Ganzen hergeleitet wird. Der Mensch ist nicht weise, weil / er nicht erkennt, was in aller Absicht gut ist. Der Mensch kann 5 die Weisheit Gottes in keinem Geschöpfe wahrnehmen. Der Mensch müßte das Geschöpf in aller Absicht erkennen, wozu es gut wäre, wenn er die Weisheit Gottes wahrnehmen wollte. Das kann aber der Mensch 10 nicht empirisch, sondern nur durch eine allgemeine Idee. Die Wissenschaft der Anwendung der Mittel zu dem, was in aller Absicht gut ist, ist Klugheit, und gehört mit zur Weisheit Gottes. Es ist aber ungeschicklich, von Gott zu sagen: „Er ist klug“, wohl aber vom Menschen. Der Mensch hat drei Mittel seiner Erkenntniß: Geschicklichkeit, 15 Klugheit und Weisheit. Die Geschicklichkeit ist die Erkenntniß der Mittel zum beliebigen Zwecke; die Klugheit ist eine Erkenntniß des Gebrauchs der Mittel in Ansehung der Zwecke, die niemals völlig in unserer Gewalt sind. Die Geschicklichkeit wird auf Sachen, die Klugheit aber auf Personen angewandt. Die Weisheit 20 ist bei dem Menschen nur eine Idee, die er nicht erreichen kann. Er kann aber thun, was zur Weisheit gehört; er kann einen kleinen Grad der Weisheit einsehen. So gehört z. E. die Moralität zur Weisheit; diese ist auch die wahre Weisheit. Die Menschen haben aber Klugheit nöthig, weil die Hauptzwecke auf einander gerichtet sind. So sagt 25 man z. E. das ist ein kluger Kaufmann; weil sein Zweck auf andere Leute gerichtet ist; aber man sagt nicht, ein kluger Uhrmacher, sondern ein geschickter. Weil nun das Urwesen alles in seiner Gewalt hat, und die ganze Welt durch dasselbe da ist; / so kann ich nicht von ihm 316 das Prädicat der Klugheit gebrauchen. Man muß sich also wohl in 30 Acht nehmen, wenn man die Größe des Urwesens preisen will, daß man nicht Prädicate annimmt, die solehes verringern.

b) Die zweite Eigenschaft des Urwesens als einer höchsten Intelligenz ist der Begriff des freien Willens.

Zuerst muß bewiesen werden, daß das Urwesen einen Willen habe. 35 Das Urwesen als die Ursache der Welt kann nur seyn durch freie Willkühr; denn die erste Ursache der Zufälligkeit kann nur durch freie Willkühr seyn. Ist die Ursache der Zufälligkeit nicht eine Ursache aus freier Willkühr; so ist sie auch nicht die erste Ursache, sondern eine abge-



leitete. Die erste Ursache, die da anfängt, muß immer aus Freiheit anfangen. Also beruht die Causalität der Welt auf der Spontaneität der Handlungen. Das Urwesen muß aus einem innern Princip handeln. Dieses kann nur durch Freiheit geschehen. Also ist das Urwesen eine Ursache der Welt durch Freiheit. Diese freie Willkühr ist eine intellectuelle Willkühr und nicht sinnlich. Sie würde sinnlich seyn, wenn sie durch sinnliche Antriebe bestimmt würde. Diese Willkühr paßt aber nicht aufs Urwesen. Die göttliche Willkühr ist eine Willkühr des Verstandes, die unabhängig ist von allen Gegenständen. Demnach werden Gott keine Triebe und Neigungen zugeeignet werden können, indem sein Wille von keinem Gegenstande abhängt, weil alle Gegenstände nur durch seinen Willen da sind. Wir können per analogiam wohl einschen, daß Gott / einen Verstand und einen Willen hat, weil wir einen Verstand und einen Willen haben; wir können aber nicht einschen, wie dieser Verstand und Wille beschaffen ist. Kein Mensch kann sich einen Begriff vom göttlichen Willen machen; denn es ist nicht möglich, daß ein Mensch etwas begehren oder wollen kann, ohne daß seine Zufriedenheit von der wirklichen Erreichung dessen, was er begehrt, bewirkt wird. Alles Begehren und Wollen bei dem Menschen ist ein Bedürfen; denn wäre es ihm gleichgültig, dann könnte er es nicht begehren. Der Mensch hat also keinen andern Begriff vom Willen, als den, dessen Zufriedenheit von den Gegenständen abhängt. Der göttliche Wille ist aber ein solcher, der gar nicht von den Objecten dependirt; einen solchen Willen kann sich der Mensch aber gar nicht vorstellen. Die bewegende Kraft dieses Willens kann man gar nicht begreifen, weil kein Gegenstand auf seinen Willen wirkt. Wie kann nun aber in Gott etwas ein Motiv seyn, und wodurch wird Gott zum Handeln bewegt, z. E. daß er die Welt schuf? Gott erkennt sich selbst, und hat an sich, als an dem Grunde von allem, das höchste Wohlgefallen. Da er nun an sich selbst, als an einer unendlich fruchtbaren Ursache von allen Folgen, das höchste Wohlgefallen hat; so hat er auch dadurch ein Wohlgefallen an allem, davon er der Grund ist. Wir denken uns also den Willen Gottes per analogiam, indem wir per viam reductionis die Dependenz unsers Willens von allen Gegenständen wegschaffen.

318 Dieses betraf die Independenz des Willens Gottes. / Jetzt wollen wir die göttliche Freiheit überhaupt erwägen. Die absolute Spontaneität fließt nicht allein aus der Independenz, sondern auch aus der Allgenugsamkeit. Der göttliche Wille wird nicht necessitirt per stimulus,

noch durch eine *causam externam* determinirt; er hat in sich ein hinreichendes inneres Princip, nach seinem höchsten Belieben zu handeln, und das ist die göttliche Freiheit. Die absolute Nothwendigkeit seiner Natur und seines Wesens macht nicht seine Handlungen  
 5 absolut nothwendig. Die absolute Nothwendigkeit seines Wesens ist ganz verschieden von der Bestimmung der Handlung nach seiner Willkür. Der göttliche Wille ist das Vermögen, nach seinem höchsten Belieben zu handeln; sein Belieben ist aber das höchste Wohlgefallen am Guten; also ist sein Wille intelleetuell.

10 Der göttliche Wille ist frei. Dieser Satz gilt contra fatalismum. Die Alten statuirten ein *fatum*, wo Gott nach der Nothwendigkeit der Natur handeln müsse. Das *fatum* necessitirte die Götter, und die Götter die Welt. — Man theilt den göttlichen Willen ein in *anteecedentem* und *consequentem*. — Subjectiv ist der Wille in Gott weder  
 15 *antecedens* noch *consequens*. Der Mensch hat zwar einen vorläufigen Willen, der subjectiv *anteecedens* ist, worauf dann der *consequente* folgt; aber bei Gott ist das nicht. — Allein objectiv können wir doch in Gott einen *anteecedenten* und *consequenten* Willen annehmen. Der göttliche Wille geht von dem Allgemeinen aufs Besondere; der be-  
 20 sondere Wille ist die Bestimmung in dem allgemeinen. Der allgemeine Wille / ist aber *voluntas anteedens*, und der besondere ist *voluntas* 319 *consequens*. Gott will, nach seinem allgemeinen Willen, das Glück der ganzen Welt; nach seinem besondern Willen ertheilt er es blos denen, die sich des Glückes würdig gemacht haben. Der Mensch determinirt  
 25 also hier selbst den besonderen Willen Gottes, wenn er sich den Bedingungen gemäß verhält, unter denen er dessen theilhaftig werden kann.

e) Nach der Analogie können wir Gott noch das dritte Vermögen, nämlich der Lust und Unlust, des Wohlgefallens oder  
 30 Mißfallens, zueignen. Die Uebereinstimmung des Wohlgefallens mit dem Subjecte ist das Vergnügen, und die Uebereinstimmung des Mißfallens mit dem Subjecte ist der Schmerz. Der Mensch kann kein Wohlgefallen haben, ohne zufrieden, und kein Mißfallen haben, ohne unzufrieden zu seyn. Sein Wohl-  
 35 gefallen und Mißfallen hängt also von den Dingen ab. Da nun das göttliche Wohlgefallen und Mißfallen nicht mit Zufriedenheit und Unzufriedenheit verbunden ist, weil Gott nicht von den Gegenständen abhängt; so können wir dieses nicht von Gott gebrauchen.

Wenn wir ein Mißfallen worüber bezeigen; so suchen wir es zu hindern, aber aus Unzufriedenheit. Gott hindert es auch, aber aus einem andern Grunde, den wir nicht einsehen können. Da es nun in Ansehung der Wirkung eben so viel bedeutet, und dasselbe Verhältniß 320 zu den Dingen hat, als unser Mißfallen; so können / wir das in Gott, 5 was eben dasselbe Verhältniß zu den Dingen hat, auch Mißfallen nennen, obgleich wir das Absolute davon nicht einsehen; allein das brauchen wir auch nicht. In der Welt selbst wissen wir vieles nicht absolute; z. E. was ist das Absolute vom Körper? Eben so: Wie bei uns die Barmherzigkeit darin besteht, daß wir vom Gegenstande 10 afficirt und dadurch bewogen werden, das Uebel zu verringern, diese Barmherzigkeit in Gott aber gar nicht statt findet, weil Er von keinem Gegenstande afficirt wird — in Gott aber auch ein Grund der Verringerung des Uebels der Geschöpfe ist, den wir zwar nicht kennen, der aber dasselbe Verhältniß zu dem Uebel hat, als unsere Barm- 15 herzigkeit; so nennen wir dieses in Gott auch Barmherzigkeit. Das ursprüngliche Wohlgefallen in Gott ist die acquiescentia in semet ipso. Gott hat an allem Wohlgefallen, sofern er an sich, als an dem Grunde von allem, ein Wohlgefallen hat. Den Zustand aber des höchsten Wohlgefallens an sich aus innern Principien und der Selbstzufrieden- 20 heit nennen wir Seligkeit (beatitudo). Die Zufriedenheit mit dem Zustande aus zufälligen Ursachen heißt Wohlfahrt (prosperitas). Der Mensch hat aber nie ein complettes Wohlgefallen. — Die Seligkeit ist das höchste Wohlgefallen und die höchste Selbstzufriedenheit, welche unabhängig sind von allem Zufälligen. Der ist nicht selig, 25 der noch etwas bedarf, oder noch etwas zu befürchten hat; also können Menschen nicht selig seyn, als nur, insofern sie mit Gott in Gemeinschaft sind.

Der dritte Theil der rationalen Theologie ist die theologia moralis. 30 Der Begriff der transcendentalen Theologie war der Begriff von Gott als einem Urwesen. Der Begriff der theologia naturalis war der Begriff von Gott als einer vollkommenen Ursache der Natur und einer höchsten Intelligenz. Der Begriff der theologia moralis ist nun der Begriff von Gott als eines summi boni und eines heiligsten Wesens. 35

Gott als summum bonum ist der Begriff der theologia moralis. Die Vollkommenheiten sind noch nicht Bonitäten, z. E. Stärke, Verstand usw. Wegen dieser Vermögen ist der Mensch noch nicht gut, sondern dies beruht darauf, wie er alle diese Vollkommenheiten anwendet.  
 5 Es sind Vollkommenheiten oder Vermögen zu allen Zwecken, aber noch nicht die Bonität selbst. — Die Bonität ist die Intention des wahren Zwecks. Die gute Gesinnung, die auf den wahren Zweck abzielt, ist die Bonität.

Was ist nun das summum bonum? Es ist die Vereinigung der  
 10 höchsten Glückseligkeit mit dem höchsten Grade der Fähigkeit, dieser Glückseligkeit würdig zu seyn. Wenn es ein höchstes Gut seyn soll, so muß die Glückseligkeit und die Würdigkeit derselben verbunden seyn. Worin besteht nun diese Würdigkeit? In der practischen Uebereinstimmung unserer Handlungen mit der  
 15 Idee der allgemeinen Glückseligkeit. Wenn wir uns so verhalten, daß daraus, wenn sich jedermann so verhielte, die größte / Glückselig- 322 keit entspringen würde; dann haben wir uns so verhalten, daß wir der Glückseligkeit würdig sind. Die Glückseligkeit eines Geschöpfes kann nur in sofern statt finden, wiefern seine Handlungen aus der  
 20 Idee der allgemeinen Glückseligkeit abgezogen sind, und mit der allgemeinen Glückseligkeit übereinstimmen. Der göttliche Wille ist von der Art, daß er mit der Idee der allgemeinen Glückseligkeit übereinstimmt; mithin wird er jedem die Glückseligkeit ertheilen, in so weit seine Handlungen mit derselben übereinstimmen, und in so weit er  
 25 sich derselben würdig gemacht hat. Stimmt nun das Verhalten mit der Idee der allgemeinen Glückseligkeit; so stimmt auch das Verhalten mit dem höchsten göttlichen Willen. Das Wohlverhalten ist also die Bedingung der allgemeinen Glückseligkeit, und nur der ist der Glückseligkeit würdig, dessen Verhalten mit der Idee der allgemeinen  
 30 Glückseligkeit übereinstimmt. Weil Gott die allgemeine Glückseligkeit will; so stimmt auch das Verhalten eines solchen Menschen mit dem göttlichen Willen überein. Dieses ist der höchste Punkt, und der Grund aller Moralität. Gott ist das oberste Princip aller solchen Glückseligkeit nach der Würdigkeit der Person. Daß ein solches Wesen ist, ist  
 35 schon aus dem moralischen Princip zwar nicht dogmatisch bewiesen, aber als eine nothwendige Hypothese unserer practischen Handlungen nach Gesetzen der Moralität dargethan; denn die Moraltheologie zeigt, daß man nach moralischen Principien ein solches Wesen voraussetzen muß. — Theoretisch kann es folgendergestalt dargethan werden: Ein



323 Wesen, welches der / Grund der Natur ist, kann es nur seyn durch Freiheit, welches in der theologia naturali dargethan worden ist. Das Wesen aber, das nach der vollkommensten Willkühr und Freiheit handelt, muß einen allgemeinen Zweck haben, der auf jeden Theil gerichtet ist, sofern er mit dem Ganzen zusammenstimmt; also die vollkommenste freie Willkühr muß einen allgemeinen Zweck haben, der mit dem Ganzen übereinstimmt. Nun ist das aber die Bonität der vernünftigen Wesen, wenn ihre Handlungen mit dem allgemeinen Zwecke übereinstimmen; und weil in Gott das summum bonum ist, indem er einen allgemeinen Zweck hat, so ertheilt er auch jedem die Glückseligkeit nach dem Maaße, in sofern seine Handlungen mit dem allgemeinen Zwecke übereinstimmen. 5 10

Wie erkennen wir nun aber Gott in der Moralthologie? Die Moralthologie ist diejenige, die aus moralischen Principien abgeleitet ist. Wenn wir aber die Moralthologie als abgeleitet von dem göttlichen Willen annehmen; so beruht alle Moralthologie auf folgenden Gründen: 15

Wir erkennen Gott:

- 1) als einen heiligen Gesetzgeber;
- 2) als einen gütigen Regierer;
- 3) als einen gerechten Richter.

Gott als Gesetzgeber ist heilig, als Regierer gütig, als Richter gerecht. Diese drei Begriffe sind von einander unterschieden; sie sind nicht identisch, ob sie gleich verknüpft sind. Der göttliche Wille ist heilig, weil er mit dem moralischen Gesetze völlig übereinstimmt. 25

324 / Gott als Regierer und Vorsorger ist gütig. Die Vorsorge und Regierung bestimmt den Zweck des höchsten Wesens. Seine Gesetzgebung aber bestimmt die Bedingung, unter der man allein dem Zwecke gemäß verfährt. Der Gesetzgeber kann also nicht gütig seyn; denn sonst macht er das Gesetz nachsichtig, sofern er es der Gemächlichkeit des Subjects gemäß einrichtet. Das Gesetz muß aber heilig und rein seyn; es muß die höchste Strenge haben und darauf nicht achten, in wie weit der Mensch es leisten kann; dieser Strenge wird auf eine andere Art abgeholfen. Die Gütigkeit des höchsten Wesens betrifft nur seine Vorsorge; diese kann aber zweifach seyn: In Ansehung des Physischen und in Ansehung des Moralischen. Gott kann wohl gütig seyn in Ansehung unserer moralischen Handlungen, aber nicht, indem er sie vom Gesetze freispriecht, sondern daß er uns darin beisteht 35

und unsern Handlungen das ersetzt, was ihnen an der völligen Vollkommenheit des moralischen Gesetzes fehlt.

Gott als Regierer ist gerecht; das heißt: er theilt die Glückseligkeit aus nach dem Wohlverhalten des Geschöpfes. Die Gerechtigkeit ist also  
 5 eine Güte, die restringirt ist durch die Heiligkeit und durch die Bedingung des heiligen Gesetzes. Der Richter ist nicht gütig; denn ein gütiger Richter ist eine Contradiction; er muß nach dem Gesetze urtheilen und darf keine Naehsicht haben. Der Richter kann auch nicht heilig seyn; denn die Heiligkeit enthält das Gesetz. Dieses ist der  
 10 ganze Begriff der Moralthologie.

/ Die natürliche Religion enthält also nichts mehr, als einen Glauben an einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter. Damit aber dieser Glaube practisch sey, und damit wir durch den Glauben, daß ein summum bonum sey, auch des  
 15 summi boni theilhaftig werden; damit es also auch für uns ein summum bonum sey! so ist es nöthig, daß wir die Eigenschaften damit verbinden, die den Grundeigenschaften des summi boni alle effeaciam geben, und dieses höchste Gut subjectiv practisch machen. Wenn Gott also ein gütiger Regierer ist; so muß er allmächtig seyn;  
 20 denn sonst könnte er uns das nicht ertheilen, was uns fehlte. Er muß ferner allgegenwärtig seyn; denn sonst könnte er nicht allen helfen. Damit er ein gerechter Richter sey; so muß er allwissend seyn; er muß uns innigst gegenwärtig seyn; er muß ein scrutator eordum seyn, damit er einem jeden nach seinem Wohlverhalten lohnen könne. Von  
 25 Gottes Unpartheilichkeit, Langmuth, Billigkeit, Wahrhaftigkeit usw. ist unanständig zu reden.

---

## B) Angewandte rationale Theologie.

Jetzt wenden wir uns zu dem zweiten Theile der rationalen Theologie, nämlich zu der angewandten, / und betrachten die Art  
 30 des Verhältnisses Gottes zur Welt. Diese kann in drei Abschnitte abgefaßt werden. Der erste handelt von der Schöpfung; der zweite von der Erhaltung und Regierung, und der dritte von dem Zwecke der Welt, oder von der letzten Bestimmung und Vollendung der Welt.

## a) Von der Schöpfung.

Hier fragen wir zuerst: hat die Welt einen Anfang und wie ist ein Anfang möglich? Wenn wir den Begriff vom Anfange intellectualiter definiren sollen; so ist der Anfang die Dependenz eines Zufälligen von einer Ursache, die kein *causatum alterius* ist. In der Ontologie haben wir den Anfang so definirt: Der Anfang ist das Daseyn eines Dinges, worauf die ganze Dauer folgt, und das Ende eines Dinges ist, vor welchem die ganze Dauer vorhergeht. Weil hier aber das Folgen und Vorhergehen Begriffe der Zeit sind, die dieser Erklärung zum Grunde liegen; so passen dieselben nicht für einen reinen Verstandesbegriff. Will ich also durch intellectuelle Begriffe definiren; so muß der Begriff der Zeit nicht hinein kommen. Nach Verstandesbegriffen ist eine Reihe eine Menge subordinirter Dinge, wovon das eine ein Grund von der Folge ist; die Reihe aber hebt an von einem Grunde, der weiter von keinem Grunde als eine Folge abhängt. Der Zustand der Welt, der in der Reihe von Gründen und Folgen, Ur/sachen und Wirkungen der Dinge keinen andern vor sich hat, ist der Anfang. Der Anfang der Welt ist vom Urheber zu unterscheiden; denn die Welt kann einen Urheber haben, ohne einen Anfang zu haben; es könnte nämlich seyn, daß in der Welt kein erster Zustand wäre. Ueberhaupt sehen wir wohl ein, daß die Welt einen Urheber haben muß; den Anfang aber können wir uns durch die Vernunft nicht vorstellen. Einige sagen: die Welt ist zu aller Zeit gewesen. Das ist auch wahr; denn wenn sie nur vor zehn Jahren geschaffen worden wäre, so wären die zehn Jahre die ganze Zeit; und die Welt wäre in dieser ganzen Zeit immer gewesen; allein dann ist die Welt sempiternus und nicht aeternus. Denn wenn alle Welt nicht wäre, so wäre auch keine Zeit; denn außer der Welt giebt's keine Zeit. Allein hier entsteht die Frage: Ob die Welt einen Anfang hat, ob die Zeit, in der die Welt war, meßbar sey durch die Zeit; oder: Ob sie keinen Anfang hat, und die Zeit bis ins Unendliche unermessbar sey, wo also die Dauer der Welt größer ist als alle Zeit? Wir antworten: die Welt muß einen Anfang genommen haben; denn es ist unmöglich nach der Vernunft sich eine unendliche Reihe der Zeit a parte ante vorzustellen. Allein auf der andern Seite ist es eben so schwer einzusehen, wie dieser Anfang möglich ist; denn die erste Ursache, sie mag handeln, wann sie will, muß doch anfangen zu handeln. Einen ersten Anfang können wir uns also auf keine Weise vorstellen; da wir uns aber auch keine Welt ohne Anfang denken

können; so sehen wir, daß in beiden Fällen unserm Ver-  
 /stande die Bedingungen fehlen, unter denen er allein im 328  
 Stande ist, solches einzusehen. Wenn wir uns vorstellen, der  
 Urheber habe nicht angefangen zu handeln; dann wäre die Welt von  
 5 Ewigkeit eine Wirkung von ihm. Hat er aber angefangen zu handeln;  
 so muß die Ursache, warum Gott angefangen hat zu handeln, von  
 etwas bestimmt worden seyn. Wir können also hier nichts Bestimmtes  
 sagen, und auf beiden Seiten nichts Positives ausmachen, sondern nur  
 negativ verfahren, und sagen: Die Welt hat eine Ursache, und  
 10 mehr brauchen wir auch nicht zu der rationalen Theo-  
 logie und zu der natürlichen Religion. Wollte jemand sagen: Wenn  
 die Welt keinen Anfang hat, so hat sie auch keine Ursache; so können  
 wir hier negativ disputiren. Die Zeit ist der Begriff der Dauer. Wenn  
 die Gegenstände an sinnliche Bedingungen gebunden sind; so ist die  
 15 Zeit die Bedingung ihrer Dauer; also sind alle Dinge in der Welt in der  
 Zeit. Aber ein Anfang der Welt nach der Sinnlichkeit läßt sich nicht  
 denken; denn die Welt ist der Gegenstand der Sinnlichkeit; die Zeit  
 ist aber die Bedingung der Sinnlichkeit; also ist die Zeit in der Welt.  
 Nun kann ich mir keine andere Zeit außer der Welt vorstellen, in  
 20 welche der Anfang der Welt zu setzen wäre. Also kann man den An-  
 fang der Welt in keine Zeit setzen. Wenn ich daher frage: Warum ist  
 die Welt nicht eher erschaffen? so will ich mir hierdurch eine Zeit  
 vor der Welt denken, in deren einen Punkt der Anfang der Welt zu  
 setzen sey. Das ist aber unmöglich; denn vor der Welt ist keine / Zeit; 329  
 25 die Zeit ist nur durch die Welt und in der Welt. Die Frage also: Warum  
 die Welt nicht einige tausend Jahre eher erschaffen worden, ist unge-  
 reimt, und will nur so viel sagen: warum bin ich nicht einige tausend  
 Jahre später geboren; denn alsdann wären die einigen tausend Jahre,  
 wenn ich die Welt will früher setzen, vor mir. Ueberhaupt können wir  
 30 unsere Begriffe nicht aus dem Raume und aus der Zeitheraus-  
 bringen, wir mögen es anfangen, wie wir es wollen. Denke ich mir,  
 daß der Raum der Welt begrenzt ist, und daß da, wo das Ende des  
 Raums der Welt ist, ein leerer Raum sich erhebt, so kann ich immer  
 fragen: Warum hat Gott die Welt gerade in diesen Punkt des leeren  
 35 Raums gesetzt und nicht weiter? Wenn ich wieder sage: Der ganze  
 Raum ist bis ins Unendliche angefüllt; dann könnte ich mir kein  
 Ganzes in der Welt vorstellen. Eben so ist es auch mit der Zeit. Ich  
 kann mir auch eine leere Zeit denken, an der die ausgefüllte Zeit  
 hängt. Nun kann ich fragen: Warum ist die ausgefüllte Zeit nicht



mehr in die leere Zeit gesetzt? Nehme ich wieder an, daß alle Zeit ausgefüllt ist, und keine Zeit vor der Welt möglich ist; so habe ich eine unendliche Reihe, die ich wieder nicht complett erkennen kann. Allein wenn wir uns vorstellen, daß außer der Welt kein Raum und keine Zeit ist; so sehen wir, daß wir die Schwierigkeiten niemals heben werden; denn unsere Begriffe sind an Raum und Zeit gebunden. Da wir also weder den Anfang der Welt, noch die Möglichkeit des An-  
 330 fanges einsehen können; so sehen wir doch am Ende, daß der Be/griff der Causalität der Welt von Gott bleibt, oder daß die Welt einen Urheber hat. 10

Gott, als die Causalität der Welt, können wir uns auf eine zweifache Art vorstellen. Gott ist der Urheber der Welt, entweder durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch Freiheit. Nach der Nothwendigkeit seiner Natur können wir uns zwei Systeme denken:

- 1) Das systema inhaerentiae, wo die Welt ein Ganzes von Bestim- 15 mungen der Gottheit ist; dieses ist der Spinozismus; oder
- 2) systema emanationis, wo die Welt zwar eine Wirkung von Gott ist, aber nach der Nothwendigkeit seiner Natur, also eben so ewig und nothwendig als Gott.

Wir können aber Gott als die Ursache der Welt nicht anders an- 20 nehmen, als durch Freiheit; denn nur durch Freiheit kann man anfangen zu handeln. Dieses ist das systema creationis oder productionis liberae, wo Gott eine Ursache der Welt, oder causa libera ist. Gott, als der Urheber der Welt, kann entweder ein Urheber der Formen, oder ein Urheber der Materie seyn. Wenn nämlich im 25 ersten Falle die Materie und die Substanzen schon von Ewigkeit wären, und Gott dieselben nur geordnet hätte; dann wäre er ein Urheber der Formen oder ein Architect. Wenn er aber die Substanzen oder die Materie selbst hervorgebracht hat; dann ist er ein Urheber der Materie oder creator. Da die Schöpfung der Substanzen nicht eine 30  
 331 Zusammensetzung / von andern Substanzen ist (denn sonst wäre es keine Schöpfung); so müssen die Substanzen aus Nichts geschaffen seyn. Sie müssen als zufällige Dinge einen Schöpfer haben. Wären sie aber nothwendig; dann könnte auch kein Weltbaumeister seyn, alsdann wäre die Welt schlechthin nothwendig. — Alles was in der Welt 35 ist, ist Kreatur. Die Welt ist ein Ganzes, und die Theile sind abhängig; folglich sind sie auch zufällig. Wären sie nothwendig; so könnte die Welt kein Ganzes ausmachen; denn nothwendige Wesen machen

niemals ein Ganzes aus. Ein Ganzes ist nur durch ein commercium möglich, in welchem eins das andere bestimmt. Das Nothwendige kann aber nicht durch ein anderes bestimmt werden; also sind die Theile der Welt zufällig, folglich erschaffene Wesen oder Kreaturen.

5 Dieses Wort Kreatur, ob es gleich alle Theile der Welt bedeutet, wird doch nur im gemeinen Sprachgebrauche von belebten körperlichen Wesen verstanden. Die Ursache mag wohl diese seyn, weil wir in den leblosen Dingen die Hand des Schöpfers nicht so sichtbar sehen, als in den lebendigen Wesen.

10 Da nun Gott der Schöpfer der Welt ist; so ist er ein ens extramundanum; denn die schaffende Substanz muß ein ens extramundanum seyn. Kein Ding der Welt, kein zufälliges Wesen hat eine schöpferische Kraft; denn alle Dinge in der Welt machen zusammen Ein Ganzes aus, und stehen zusammen in commercio. Demnach dependirt  
15 die Bestimmung des einen von der Bestimmung des andern. Wenn nun aber eins von diesen Wesen / eine schöpferische Kraft hätte; so 332 würde der Schöpfer durch ein anderes Wesen äußerlich bestimmt werden. Da nun der Schöpfer von keinem Wesen als nur von sich selbst dependirt, alsdann aber doch äußerlich dependiren würde;  
20 von sich selbst aber, und auch äußerlich zu dependiren eine Contradiction ist; so muß der Schöpfer ein ens extramundanum seyn. — Ferner der Schöpfer von Einer Substanz ist zugleich der Schöpfer von allen, und die creatio ist also universalis. Denn es ist nicht möglich, sich einen Schöpfer von Einer Substanz und einen andern  
25 von einer andern Substanz zu denken; weil alsdann weder der Schöpfer als ein nothwendiges Wesen mit sich selbst, noch die Geschöpfe unter einander nach ihren Wirkungen in commercio stehen würden. Dinge aber, die in commercio stehen, können es nur dadurch, weil sie da sind durch Einen.

30 Die Schöpfung ist eine Einheit; d. h. es giebt nicht eine successive auf einander folgende Schöpfung, sondern alle Substanzen sind auf einmal erschaffen. Succession ist zwar in der Welt selbst eine Bedingung der Bestimmung der Dinge; sie kann aber keine Bedingung des Daseyns der Welt nach einer Substanz seyn, also keine Bedingung der  
35 göttlichen Handlungen. Die Zeit gehört mit allen Successionen nicht zu der Bedingung der Schöpfung als einer göttlichen Handlung; also kann Gott nicht nach und nach geschaffen haben; demnach ist die Schöpfung eine Einheit. Dieses ist der objective Grund dieses Satzes; aber zum subjectiven Grunde müssen wir es als eine nothwendige

333 Hypothese annehmen, / daß die Schöpfung eine Einheit ist. Wollten wir zugeben, daß vieles nach und nach erschaffen sey; so hätten wir keinen bestimmten Grund zur Erklärung der phänomenorum. Sind die data selbst nicht bestimmt; so ist alles unbestimmt. Die data sind aber die Substanzen. Wenn nun immer mehr und mehr Substanzen 5 successive gebildet würden; so hörte aller Gebrauch der Vernunft auf.

Dieser Grund gilt auch von der Direction Gottes im Laufe der Natur, nach dem wir eine bestimmte und festgesetzte Regel annehmen müssen, um die phänomena in derselben erklären zu können. Nehmen wir eine außerordentliche Direction an; so hätten wir keine Regel, 10 nach der wir über die Art der Begebenheiten urtheilen könnten. Doch diese Gründe sind alles nur Hypothesen, ohne welche ich meine Vernunft nicht practisch gebrauchen kann; sie beweisen aber nicht objectiv, daß es anders unmöglich ist. Was aber ein Grund ist, wodurch der Gebrauch der Vernunft nicht aufgehoben wird; das ist schon ein 15 wichtiger Grund; denn der Gebrauch der Vernunft ist nicht unser Vorwitz, sondern unsere Pflicht, ja der Zweck der Schöpfung selbst. Es ist also keine Demuth, sondern Vermessenheit, den Gebrauch der Vernunft aufzugeben. Es ist aber auch Vermessenheit und Waghalsigkeit, aus den Schranken 20 unserer Vernunft zu gehen, und Gott unmittelbar etwas zuzuschreiben; obgleich es anfänglich immer demüthig zu seyn 334 scheint, wenn man Gott alles / unmittelbar zuschreibt. Die Ursache ist, weil es ein Beruf unserer Vernunft ist, in den Ursachen der Welt nach Regeln und Ordnung zu forschen. Verlassen wir nun diesen Be- 25 griff, und schieben alles dem Willen Gottes zu; so ist das vermessen gehandelt. Wir können uns von dem Gebrauche der Vernunft nicht dispensiren; denn alsdann verciteln wir den Zweck der Schöpfung. — Können wir nicht weiter urtheilen; so ist es besser, wir schweigen; das ist wahre Demuth. 30

Die ganze Schöpfung, oder die ganze erschaffene Welt, ist in Ansehung des Willens Gottes das höchste erschaffene Gut. Demnach kommt hier der Satz de mundo optimo vor. So wie Gott das summum bonum originarium ist; so ist die Welt das summum bonum derivativum. — Derjenige Wille, der eine bessere Welt 35 voraussetzt, wo ein besserer Wille möglich ist, der ist nicht der beste Wille. Wenn nun ein besserer Wille, etwas hervorzubringen, möglich wäre; so wäre auch dem göttlichen Willen bei der göttlichen Allmacht solches noch besser auszuführen möglich gewesen; also würde der



göttliche Wille, wodurch diese Welt möglich war, nicht der beste gewesen seyn. Nun ist aber in Gott kein besserer Wille möglich, weil sein Wille der beste ist; also ist auch keine andere beste Welt möglich; folglich ist diese die beste.

5 Die Reflexion über das Gute und Böse ist folgende: daß beides im Ganzen zur Schönheit und Vollkommenheit gehörte, und daß das Böse blos in / den Theilen stecke, aber mit dem 335  
 Ganzen zusammenstimme; denn das Ganze ist bestimmt durch eine Idee, d. h. wiefern das Ganze nach den ursprünglichen  
 10 Gründen der Möglichkeit betrachtet wird; sofern muß eine Idee vom Ganzen vorhergehen, und die Theile werden im Ganzen determinirt. — Der erste Grund der Möglichkeit des Ganzen ist eine Idee, eine Einheit, aus der die Theile bestimmbar sind. Die Welt ist nur ein Ganzes, welches der Idee gemäß ist, in der die Theile unvollständig sind, aber  
 15 im Ganzen zur Vollkommenheit gehören. — Das Böse ist also zwar in den Theilen, aber nicht im Ganzen. Der Satz vom Optimismus dient daher dazu, den Knoten in der Untersuchung vom Bösen abzuhauen, wenn man ihn nicht lösen kann. Denn wenn man über ein gegebenes Gesetz disputirt, warum es so und nicht anders ist, und  
 20 ein anderer sagt: was soll man darüber streiten, es ist nun schon einmal so; alsdann hat alle Untersuchung ein Ende. Eben so könnte man fragen: Warum hat Gott nicht eine bessere Welt erschaffen? und mit diesen Fragen könnte man bis ins Unendliche gehen. Man thut aber alle diese Fragen auf einmal ab durch den Optimismus.  
 25 Man könnte vieles Gute aus dem Bösen folgern, aber man verwickelt sich doch zuletzt, und die Fragen nehmen kein Ende. Durch Auflösung der einen entsteht eine andere, die noch viel verwickelter ist. Man macht es daher lieber kurz und sagt: Weil die Welt einen vollkommenen Urheber hat,  
 30 der das *sum/mum bonum originarium* ist; so ist die Welt im Ganzen 336  
 das höchste erschaffene Gut, und die Uebel sind nur in den Theilen zu finden. So wie bei einem Thiere ein Theil für sich unvollkommen ist, das Ganze aber nicht; eben so fällt auch hier, wenn man alles im Zusammenhange nimmt, die Schwierigkeit von den Theilen weg.

35 Da Gott der Schöpfer und Urheber der Welt ist; kann er auch als der Urheber der freien Handlungen der Menschen angesehen werden? Sollte Gott die freien Handlungen der Menschen determiniren; so wäre er Urheber derselben. Da aber die Freiheit ein Vermögen ist, aus dem innern Princip durch eine äußere Ursache zu



handeln, und da ein Geschöpf diese Kraft hat, unabhängig von allen Necessitationen sich selbst zu bestimmen; so ist Gott nicht der Urheber der freien Handlungen der Menschen. — Nun ist das freilich nicht zu verstehen, daß Gott als ein Urheber des Geschöpfs seine Handlungen nicht sollte determinirt haben; allein der Begriff der Freiheit haut hier gleichfalls den Knoten ab. Nimmt man die Freiheit nicht an; so sind alle practischen Sätze Thorheiten. Da nun Gott nicht Urheber der freien Handlungen der Menschen ist; so ist er auch nicht Urheber des Bösen. Aus demselben Grunde ist auch Gott nicht Urheber des Guten, sofern es aus dem freien Willen der Geschöpfe entspringt; denn eine Welt kann ohne vernünftige Wesen nicht bestehen, diese sind der Zweck der Welt. Diese vernünftigen Wesen aber müssen 337 Freiheit haben. Denn / wenn endliche vernünftige Wesen Freiheit haben; alsdann ist auch das moralische Böse möglich; auf der andern Seite aber kann auch das Gute aus Freiheit und die Würdigkeit 15 der Glückseligkeit statt finden. Wäre Gott der Urheber des Guten, in sofern es aus der Freiheit des Menschen entspringt; so könnte keine Imputation der guten Handlungen statt finden, folglich auch keine Belohnung; denn was der andere thut, das kann mir nicht zugerechnet werden. — Aber wir sagen doch, Gott ist der Urheber des Guten? 20 Weil das Gute Realität, das Böse aber nur Einschränkung der Realität ist; Gott aber der allgemeine Grund aller Realität ist; so ist er auch Urheber des Guten.

#### b) Von der Erhaltung und Regierung der Welt.

Wenn Gott außerhalb der Welt betrachtet wird; so ist er in An- 25 sehung der Welt ein Schöpfer. Wenn er aber betrachtet wird, sofern er einen Einfluß auf die Welt hat; so ist er der Erhalter der Welt. —

Weil die Welt ein zufälliges Ganzes von Substanzen ist; so muß die Fortdauer der zufälligen Dinge eben eine solche Ursache haben, als der Anfang derselben. Demnach ist Gott nicht allein ein creator, sondern 30 auch conservator. Zwischen der Schöpfung und Erhaltung ist kein Unterschied in Gott, sondern in der Welt. Die Schöpfung ist der Anfang der Causalität; demnach ist die Erhaltung 338 nicht / eine fortgesetzte Schöpfung; denn die Schöpfung ist der Anfang des Daseyns einer Substanz, und alsdann wäre die Erhaltung ein 35 continuirlicher Anfang; die Welt müßte alsdann immer aufhören, und wieder geschaffen werden. Dieses ist aber ein Widerspruch. Diejenigen, die dabei behaupten, daß die Welterhaltung eine continuir-

liehe Schöpfung sey, haben darunter nur verstanden: daß zu der Er-  
 haltung eben so viel gehöre, als zu der Schöpfung. Zu der Er-  
 haltung ist eine Gegenwart nöthig; also kommt hier der Begriff von  
 der Allgegenwart Gottes vor. Die Allgegenwart Gottes, in An-  
 5 sehung der Dinge der Welt, ist nicht ein Daseyn, das an die Bedin-  
 gung der Zeit und des Raumes gebunden ist, sondern Gott ist allent-  
 halben und zu aller Zeit gegenwärtig; aber weder im Raume, noch in  
 der Zeit. Gott ist nicht den Dingen der Welt so gegenwärtig, daß er  
 ein commercium mit der Welt hätte, welches das System von der  
 10 Weltseele ist, das die Alten glaubten. Dieses kann er aber nicht  
 seyn, weil ein ens extramundanum nicht pars mundi seyn kann;  
 sondern Gott ist der Welt dadurch gegenwärtig, daß er die Ursache,  
 die Grundlage der Dinge ist; und weil er die Ursache der Substantiali-  
 tät der Dinge ist, so ist er ihnen auch innigst gegenwärtig. Gott ist  
 15 nicht äußerlich, sondern innigst gegenwärtig; seine Gegenwart ist  
 nicht loeal, sondern virtual. Die locale Gegenwart ist, wenn  
 man durch äußere Bedingungen der Zeit und des Raumes den Dingen  
 gegenwärtig ist. Weil Gott aber an die Bedingung der äußern Be-  
 stimmungen / nicht gebunden ist; so ist seine Gegenwart virtual; 339  
 20 d. h. er wirkt in alle Dinge, die in Oertern sind, er selbst aber ist in  
 keinem Orte. Er ist allgegenwärtig dadurch, daß er in alles wirkt.  
 Weil nun Gott in alle Dinge wirkt; so machen die Dinge der Welt ein  
 Ganzes aus, und stehen zusammen im Verhältnisse, weil sie alle da  
 sind durch Einen, und eine gemeinschaftliche Ursache zum Grunde  
 25 haben; denn in ihm leben, weben und sind wir. Dadurch,  
 daß die Dinge alle da sind durch Einen, machen sie eine Einheit aus.  
 Wenn diese Einheit sinnlich vorgestellt wird, so ist es der Raum. Der  
 Raum ist also ein Phänomenon der göttlichen Allgegenwart, obgleich  
 nicht ein Organon, wie Einige meinten, die es mehr mathematisch als  
 30 metaphysisch nahmen.

Wenn dieser Raum durch den Verstand vorgestellt wird; so ist das  
 die Allgegenwart Gottes. Gott in Ansehung der natürlichen Begeben-  
 heiten ist auctor; aber nicht in Ansehung der freien Handlungen der  
 Menschen; da ist er nur eine concurrirende Ursache; denn die freien  
 35 Handlungen wären nicht frei, wenn sie durch eine Ursache bestimmt  
 würden. In Ansehung der Natur eoncurriert Gott nicht, sondern er ist  
 causa solitaria; aber in Ansehung der Handlungen des Geschöpfs  
 eoncurriert Gott, weil die Unzulänglichkeit des Geschöpfs einer Mit-  
 wirkung bedarf; denn alle freie Geschöpfe, wenn sie noch so frei sind,

können doch nichts hervorbringen, als nur durch Einschränkung, sowohl in Ansehung der Natur und der physischen Handlungen, als auch in Ansehung der moralischen Handlungen.

340 / Die Vorsehung ist die Causalität der Ordnung der Natur. Die  
Regierung ist die Causalität des Laufes der Natur. Die Vorsehung 5  
ist in den Anfang zu setzen, weil im Anfange der Welt die Ordnung  
der Natur schon eingerichtet werden mußte. Die Regierung ist aber  
in die Fortdauer der Welt zu setzen, weil in der Fortdauer der Lauf  
der Welt zu regieren ist. Die Vorsehung verhält sich zu der  
Regierung, wie sich die Schöpfung zu der Erhaltung ver- 10  
hält. Die Concurrenz Gottes zu jeder einzelnen Begebenheit der Welt  
ist die Direction Gottes. Die ordentliche Direction ist die  
Unterordnung einzelner Begebenheiten und besonderer Handlungen,  
die unter der Ordnung der Natur stehen, unter die göttlichen allge-  
meinen Zwecke. Die außerordentliche Direction ist die Be- 15  
stimmung einzelner besonderer Begebenheiten, die nicht unter der  
Ordnung der Natur stehen, und zu den allgemeinen göttlichen  
Zwecken gehören. Diese Eintheilung der Direction in die ordentliche  
und außerordentliche ist sehr natürlich, und ganz der Natur der Dinge  
angemessen. So fern also Gott zu einer besondern Handlung concur- 20  
rirt, wodurch eine Ausnahme in der Regel und Ordnung gemacht wird;  
so ist dies eine außerordentliche Direction. Bei einer außerordentlichen  
Direction ist immer ein Wunder anzunehmen. Dieses Wunder mag  
in unsern Augen noch so klein scheinen; so ist es doch immer ein  
Wunder. Gott mag einen Wind außerordentlich bewegen, oder ganze 25  
Weltkörper aus ihren Laufbahnen verrücken; in Ansehung Gottes ist  
341 das alles einerlei. / Es ist hier nur darauf zu sehen, ob etwas, was Gott  
dirigirt, der Ordnung der Natur gemäß ist oder nicht. Ist es der Ord-  
nung der Natur nicht gemäß; so ist es allemal ein Wunder, es mag  
groß oder klein seyn; also eine außerordentliche Direction annehmen, 30  
heißt Wunder statuiren. Alles in der Welt steht unter der göttlichen  
ordentlichen und außerordentlichen Direction. Es liegen alle Begeben-  
heiten in dem ewigen Rathschluß, sie mögen geschehen oder nicht;  
und wenn sie geschehen, so geschehen sie nach göttlicher Direction.  
Wenn man aber sagt: Eine Begebenheit geschieht; so ist die Be- 35  
gebenheit dem göttlichen Zwecke gemäß. Alle Begebenheiten  
sind Momente des göttlichen ewigen Rathschlusses.

Nicht alles Gute, was mit den Zwecken zusammenstimmt, ist selbst  
ein Zweck, sondern oft nur ein Mittel des Zweckes; z. E. die Luft



hat viele gute Folgen, die mit dem Zwecke zusammenstimmen, aber selbst keine Zwecke sind. Der Zweck des Schnees ist nicht, mit Schlitten darauf zu fahren, und der Zweck unserer Nase nicht, die Brille aufzusetzen. — Aus der Idee des Ganzen müssen die  
 5 Folgen bestimmt werden. Es ist demnach Vermessenheit, in besondern Begebenheiten und Handlungen etwas für den Zweck Gottes auszugeben, z. E. ein Glück durch die Lotterie sogleich Gott unmittelbar zuzuschreiben, oder ein Unglück auf die Direction Gottes zu schieben. Es ist also in jedem einzelnen Falle Ver-  
 10 messenheit, zu bestimmen, zu welcher Direction Gottes etwas / gehöre; auch selbst alsdann, wenn es zum Preise 342 Gottes gereicht; denn die göttlichen Zwecke und Absichten bleiben uns immer verborgen. Im Allgemeinen der Natur hingegen sind wir bestimmt, die Zwecke Gottes aufzusuchen. Der kleinste  
 15 Wurm fordert uns zu dieser Naehforschung auf. Die göttliche Vor- sehung in Ansehung der freien Handlungen der Menschen kann seyn, entweder ein decretum absolutum oder conditionatum. Der unbedingte Rathschluß in Ansehung des Glücks oder Unglücks, der Seligkeit und Unseligkeit des Menschen ist, der da abgefaßt ist, entweder  
 20 den Menschen positiv glücklich oder unglücklich zu machen. Ein soleher unbedingter Wille ist an sich ungereimt. Denn nur das an sich schlechthin Gute kann unbedingt statt finden. Nun ist aber das Glück und Unglück, Seligkeit oder Unseligkeit nicht schlechthin gut, sondern bedingter Weise. Der Mensch kann  
 25 nur unter gewissen Bedingungen selig oder unselig seyn. Also ist der unbedingte Rathschluß Gottes in Ansehung der Seligkeit oder Unseligkeit ungereimt. Man muß ihn nicht glauben, wenn gleich die Bekenner einiger Religionspartheien noch solche Sätze haben, da sie die Urheber derselben sind, oder die Ursache, daß es noeh so fort dauert;  
 30 denn es kann nicht so leicht etwas abgeschafft werden, wenn es in die Religion eingeführt worden ist. Alle Religionen, welche mit einem gewissen Enthusiasmus verbunden waren, statuirten solche Prädestination. Eben so ist auch der unbedingte Rathschluß in Ansehung der freien Handlungen der Menschen nicht einzuräumen; denn sonst 343  
 35 hebt der Satz alle practischen Handlungen auf.

e) Vom letzten Zwecke der Welt.

Der letzte Zweck der göttlichen Schöpfung ist das höchste Gut. Die zwei Elemente des höchsten Gutes sind die Glückseligkeit,



und die Würdigkeit der Glückseligkeit. Dieses Zweeckes sind nur allein die vernünftigen Wesen fähig; denn die können nur an sich selbst gut seyn; diese machen den Zweck der Welt aus. Das Uebrige ist nur ein Mittel der vernünftigen Wesen, sofern es auf diesen Zweck abzielet. Weil nun alle Rathsehlüsse Gottes bedingt sind; so ist die Bedingung dieser Glückseligkeit die Sittlichkeit, oder: die Würdigkeit glücklich zu seyn. Demnach wird ein vernünftiges Wesen so viel Glückseligkeit erhalten, als es sich derselben würdig macht; das ist der Zweck Gottes. Auf unserer Seite müssen wir durch unser Wohlverhalten uns dieser Glückseligkeit würdig zu machen suchen, und dann können wir auch zuversichtlich hoffen, soleher Glückseligkeit theilhaftig zu werden.

---

### **III**

**Metaphysik Voleckmann**



**Metaphysische Vorlesungen  
des Herrn Prof: Kant.  
nachgeschrieben im Jahr  
1784 und 85.**

**von**

**I. W. Volckmann d. G. G. B.**





## Prolegomena.

Alle unsre Erkenntniße können auf 2fache Art zusammen stehen; im  
Aggregat, indem ich was hinzuthue, oder in einer Reihe des Grundes  
mit den Folgen, z. B. in der Betrachtung der Pflanzen können wir  
5 immer neue Pflanzen hinzuthun, und alsdenn bekommen wir ein  
Aggregat. Es ist in den Erkenntnißen vor sich kein Zusammenhang,  
sondern sie sind willkührlich zusammen gezogen. Aber bey der Reihe  
sind die Theile des Ganzen, Glieder des Ganzen, indem wir immer einen  
Theil durch den andern kennen lernen, z. B. wenn ich bey einer  
10 Pflanze den Saamen, die Wurzeln, Blätter etc. nehme; so kan das eine  
ohne das andre nicht statt finden. Wir können also hieraus sehen,  
daß der Zusammenhang unsrer Erkenntniße im Aggregat keinen be-  
stimmten Begrif vom Ganzen giebt, und ins unendliche geht. Denn  
wenn man gleich einige 1000 Arten von Pflanzen kennt; so können  
15 doch noch mehrere da seyn. Der Zusammenhang des Mannigfaltigen  
im Aggregat ist also an sich selbst keine Bestimmung des Ganzen.  
Denn es ist kein andrer Zusammenhang, als das bloße Zusezzen; eins  
ist nicht durch das andre da, sondern hinzugesetzt. Aber wenn wir die  
Dinge als Grund und Folge betrachten; so ist das ganze zergliedert,  
20 und die Verknüpfung ist nach Regeln gemacht. Wir werden durch die  
Reihenfolge der Ursachen und Würkungen geleitet, so daß wir nicht  
anders, als nach den Regeln der Gründe und Folgen fortgehen. Die  
Theile einer Reihe heißen Glieder, und nun findet sichs, daß wir bey  
jeder Reihe Grenzen denken müssen, und zwar eine Grenze a priori,  
25 und eine Grenze a posteriori. Die Grenze a priori heißt, der Grund,  
der weiter keine Folge von einem andern Grunde ist. Die Grenze  
a posteriori ist die Folge, die weiter kein Grund von einer andern  
Folge ist. z. B. Die Generationen der Menschen hangen als Gründe und  
Folgen zusammen. In dieser Vereinigung ist jeder Mensch ein Glied;  
30 aber wir müssen uns doch Grenzen denken, nemlich zuerst einen  
Menschen, der zwar zeugte, aber nicht gezeugt ist. Dieser ist nun der  
terminus a priori in der Reihe der Menschen. Auf der andern Seite  
kan ich mir auch einen lezten Menschen denken, der gezeugt ist, / aber 2  
nicht wieder zeugt, obgleich dies lezte nicht so nothwendig scheint.  
35 Dies ist die lezte Folge und der terminus a posteriori. Hier betrachten

wir aber nicht Dinge, wie sie als Gründe und Folgen zusammen stehen; sondern Erkenntniße; und diese stammen eben so von einander ab.

Ein Erkenntniß kann aus einem andern hergeleitet werden. Dies als seinen Grund, kann ich von einem höhern ableiten, bis ich zum obersten Grunde komme, der von keinem andern mehr kan abgeleitet werden als des lezten Folge. — Man nennt Erkenntniße, so fern sie Gründe der Erkenntniße nach einer allgemeinen Regel sind, Principia; demnach haben wir einen Begriff von Principien; denn so fern alle Erkenntniß in einer Reihe zusammenhängt; so werden alsdenn Principia von den Gründen, die wieder Folgen andrer Gründe sind. — Oft kan ich auch die Folge zum Grunde annehmen, aber denn ist es nicht ein principium, woraus die andre Erkenntniß entspringt, sondern ein Principium auf die andre zu kommen. Es ist nicht Principium eßendi: sondern cognoseendi. z. E. daß ein Gott sey, kan man durch die Betrachtung der Welt erkennen; die Welt aber ist kein Grund vom Daseyn Gottes, folglich kan man von der Folge auf den Grund kommen. In so fern wir also von principiatis auf Principien kommen können, nennen wir die principia oft selbst Principien. Also geben die Folgen so fern sie als Erkenntnißgründe betrachtet werden, wodurch ich zu den wahren Gründen fortgehe, principia a posteriori ab. In jeder Reihe wenn ich von den Gründen anfangе, gehe ich a priori, fange ich aber von den Folgen an; so bekomme ich ein Erkenntniß a posteriori. Ich kan wenn ich etwas a posteriori erkannt habe, probieren, wie ich es a priori hätte erkennen können. z. E. daß durchs Sonnen Licht Eis schmelzt, hätte wohl keiner a priori erkennen können, wenn die Erfahrung es ihn nicht gelehrt hätte, daß die Wärme der Sonne die Theile auflöse. Der Naturforscher sucht aber doch a priori zu verfahren, und giebt Ursachen an, sie mögen nun gelten oder nicht. Daher laßen sich auch Erkenntniße a posteriori zu principien machen. Man nennt einen Vernunft-Gebrauch den terminum a posteriori κατ' ἐξοχήν, das, was von der Erfahrung abhängt, und das die lezte Folge der Vernunft-Erkentniße enthält, nemlich die unterste Stufe in den Reihen der Gründe / und Folgen. Der terminus a posteriori in der Reihe der Gründe und Folgen enthält Erfahrungen, der terminus a priori enthält die ersten Gründe von alle dem was aus der Erfahrung herkommt. Die Gründe können eigentlich nur principien seyn; Erfahrungen aber, oder die lezten Folgen können wir immer zu Erkenntniß Gründen annehmen. Denn da die Erfahrung uns manches lehrt;

so beweißt das, daß es Gründe geben muß, die aus der Erfahrung können hergenommen werden; wir können also daraus einen Grund hernehmen auf die Quellen derselben zu schließen, und dies ist ein principium empiricum, z. B. die Erfahrung lehrt, daß alle Körper  
5 schwer sind, und dieser Erfahrung von der Schwere bedienen wir uns als eines Principii. Principia a posteriori sind also solche, die aus der Erfahrung hergenommen sind; principia a priori die aus keiner Erfahrung hergenommen sind, sondern aus der Vernunft. — Aus der Zusammen = Verbindung unsrer Erkenntniße kan eine Einheit ent-  
10 springen, die man Wissenschaft nennt, wo Erkenntniße nicht rhapsodistisch in ein Aggregat zusammengestoppelt sind; sondern gliederweise zusammen hangen, und ein ganzes ausmachen, wo kein Theil kan weggenommen werden, ohne die Idee des Ganzen zu verletzzen und dieses systematische Ganze heißt Wissenschaft. Nun wollen  
15 wir uns eine Idee von einem solchen Ganzen machen daraus eine Wissenschaft entspringt, und zwar eine solche Wissenschaft, die den Zusammenhang unsrer Erkenntniße von den ersten Gründen bis zu den lezten Folgen enthält, und eine solche Wissenschaft wenn sie da wäre, würde das Ganze der menschlichen Erkenntniß enthalten, und Engel-  
20 weisheit in sich faßen, nemlich das ganze System aller unserer Erkenntniße, vom termino a priori an bis zum termino a posteriori. Weil dies aber nicht angeht; so können wir uns ein Stück nehmen, nemlich eine Erkenntniß von den obersten Principien der menschlichen Erkenntniß. Ein solches Project ist bescheiden; denn da wir Principien haben,  
25 und einige derselben termini a priori seyn müßen; so können wir nach diesen fragen. Eine solche Wissenschaft hat man sich lange in Gedanken gesetzt, und sie Metaphysik genannt, und man verstand darunter: eine Wissenschaft von den ersten principien aller übrigen menschlichen Erkenntniß. — Aber die Definition von  
30 einer Wissenschaft die nur die ersten Principien aller menschlichen Erkenntniße enthalten soll, kan nicht bestimmt genug seyn; / denn 4 wenn ich sage, sie ist eine Wissenschaft von den ersten principien aller menschlichen Erkenntniße; so habe ich keinen bestimmten Begriff, und ich kan nicht wißen, wie weit sie gehen werde, oder; ob sic noch  
35 vorher wo stehen bleiben soll. Wir wollen eine Wissenschaft die die ersten principien enthält, nehmen: wo bleiben wir stehen? Wir werden von Menschen reden aber auch vom zusammengesetzten, als Principiaten von Wesen; unter diesen leztern gehört wieder der Begriff vom Körper als ein Principiatum; der Begriff vom flüßigen und festen



Körper ist wieder ein *Prineipiatum* vom Körper. Die Festigkeit also, als ein *Prineipium* würde auch in die Metaphysik gehören? Hier antwortet man, nein! Aber warum denn nicht? Wo soll ich stehen bleiben? jede Reihe kan in 2 Theile getheilt werden, wovon der eine Theil immer der erste ist er mag so groß oder so klein seyn als er will. Wenn ich daher bloß sage, eine Wissenschaft von den ersten *Prineipien*; so weiß ich hier nicht, wie weit diese ersten Theile hinreichen werden; folglich kan eine Wissenschaft nach einem solehen Begriff gar nicht gedaecht werden, indem ihre Grenzen nicht bestimmt sind. Daher ists denn gekommen, daß man Dinge in die Metaphysik gebraecht hat, die man sonst nirgend anbringen konte, z. B. die Elasticität der Körper, oder das womit die Naturwissenschaft anfangen soll. Das hat man zwar bestimmt, daß es über die Metaphysik keine Erkenntniß gebe, denn aus ihr sollen alle übrige *Prineipia* abgeleitet werden; also der terminus a priori der Wissenschaft ist durch die Definition bestimmt, aber nicht der terminus a posteriori. Wir reden von der Welt, von Zufall und Schicksalen, vom natürlichen und übernatürlichen; wird also auch die Sittenlehre in die Metaphysik gehören? Nach dem obigen Begriff ists nicht auszumachen, wir werden aber hernach sehen, daß sie hier eigentlich nicht hergehört, sondern nur hinzugenommen wird, weil man ihr keinen andern Platz geben kan. Denn wenn die Seele in die Metaphysik gehört: so muß auch der Körper dazu gehören, weil derselbe mit ihr zusammenhängt; und hier weiß ich wieder nicht wo ich aufhören soll. Ich werde also die Metaphysik nicht begrenzen, wenn ich sie nach der Reihe der Gründe und Folgen theile, so, daß man sie mit andern Erkenntnißen gleich gültig betrachtet. / Ich kan sie nicht in der Reihe der *Prineipien* und *Prineipiaten* bestimmen, indem ich ihr dem Grade nach eine Grenze setze, und, indem ich mir die metaphysische Erkenntniß verwandt vorstelle, sondern es wird allein möglich seyn sich die Metaphysik vorzustellen als eine besondere Wissenschaft, worinn die metaphysische Erkenntniße ganz ungleichartig sind, indem ich die Erkenntniß der *Speies* nach begrenze. — Es sind 2 Arten von Erkenntnißen aus *Prineipien*. Einige Erkenntniße sind *Prineipien* ganz a priori, andre sind *Prineipien* a posteriori aus der Erfahrung. Die ersten sind ihrer Natur nach *Prineipien* a priori, und werden aus keiner Erfahrung entlehnt z. B. Der Begriff von der Nothwendigkeit ist allein durch die Vernunft gegeben. Die Metaphysik ist demnach: *Scientia primorum cogitationis humanae Prineipiorum a priori*; Alle Erkenntniße also die eine Erfahrung involviren,

gehören außer das Feld der Metaphysik, und nur die aus der Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung erkannt werden können, gehören hieher. Die Metaphysik kan also einen bestimmten Begriff und bestimmte Grenzen haben, wenn wir sie eine Erkenntniß der ersten Principien  
5 a priori nennen.

Eine solche Erkenntniß, die bloß Erkenntniß aus der Vernunft ist, heißt eine reine Erkenntniß. Die Metaphysik ist also bloß reine Philosophie, oder die Philosophie der reinen Vernunft, und wir haben also einen guten Probierstein, woran wir erkennen, was in die Metaphysik gehört. Wir können nicht von der Seele reden; sondern die  
10 Erkenntniß von der Seele wird bloß a posteriori wahrgenommen, durch die Beobachtung, die ich über mein Denken mache, und ist also ein empirischer Begriff. Ein reiner Begriff ist der, der unabhängig von der Erfahrung von uns kan gedacht werden. Die Metaphysik ist also eine  
15 Wissenschaft der reinen Erkenntniß. Unsre Vernunft wird in der Metaphysik isolirt, d. i. von aller Beymischung der Erfahrung abgesondert, und dadurch fühlt man das wahre Schöne der reinen Vernunft Erkenntniße. — In der Natur Geschichte brauchen wir unsre Vernunft indem wir uns Principien a posteriori bedienen, z. E. aus der Eigen-  
20 schaft der Schwere können als aus einem Principle viele Folgen abgeleitet werden: sie ist also ein empirisches Principium. Unsre Vernunft hat aber auch Erkenntniße, die ohne empirische Principien in ihr residiren, und die Metaphysik enthält die Principien a priori aller menschlichen Erkenntniße. Man kan sie deshalb Philosophiam puram, /  
25 und die Naturwissenschaft Philosophiam applicatam nennen, wo 6 wir unsre Vernunft auf Gegenstände der Erfahrung anwenden, und uns der Erfahrung als principien bedienen. Wir haben also 2 Felder des Gebrauchs unsrer Vernunft. Sie kan entweder fortgehen, indem sie sich der Principien a priori bedient; oder sie kan ihre Grenzen machen,  
30 so, daß sie die Erfahrung zu Rathe zieht; den ersten Theil nennt man eigentlich Metaphysik, den andern Physie — — In der ganzen Metaphysik muß es 2 Haupttheile geben; der eine Haupttheil derselben ist die Betrachtung über unsre Vernunft selbst. Es ist eine Wissenschaft die a Betrachtung über die Vernunft selbst ist, und nicht über die  
35 der Vernunft unterworfenene Dinge. Sie wird von den Quellen, von der Ausbreitung, und von den Grenzen unsrer reinen Vernunft handeln; wir werden also zuerst unsre Vernunft selbst examiniren und die Möglichkeit der Erkenntniße a priori in unsrer Vernunft untersuchen; 2tens ihre Ausbreitung, wie weit und auf welche Gegen-

stände sie ohne Beyhülfe empirischer Principien kommen könne; 3tens ihre Grenzen, über welche Grenzen sie nicht schreiten darf, wenn sie den Beystand der Erfahrung ausschlägt, ohne in Irthum, Verblendung und trügliche Schlüsse zu gerathen! Der erste Theil der Metaphysic ist also die ganze Bestimmung unsrer reinen Vernunft, 5 die Bestimmung ihrer Natur, und der Grenzen ihres Vermögens. Diesen Theil kan man die transcendente Philosophie oder die Kritik der reinen Vernunft nennen, wo die reine Vernunft ihr eigen Object ist. Man könnte diesen ersten Theil der Metaphysik auch *Metaphysicam puram* nennen, denn man pflegt Wißenschaft über- 10 haupt einzutheilen in den reinen und in den applicirten Theil, z. E. In der Mathematic. Ich betrachte erst die Mathematische Erkenntniß überhaupt, d. i. die reine Mathematic, und wende demnach diese allgemeine Erkenntniß auf Gegenstände der Erfahrung an; dies ist *Mathesis applicata*, dahin die Feldmeß Kunst und Astronomie ge- 15 hören. Eben so ist die transcendente Philosophie, die Kentniß unsrer reinen Vernunftprincipien, ohne die Gegenstände der reinen Vernunft zu kennen. Die Anwendung dieser Principien a priori auf die Gegenstände würde *Metaphysica applicata* seyn; doch ist der Ausdruck, transcendente Philosophie lieber zu gebrauchen als *Metaphysica* 20 *pura*. Der 2te Theil *Metaphysica applicata*, der die Kentniß der Gegenstände der reinen Vernunft enthält, macht ein System der reinen Vernunft. Das System der Ver/nunft-Erkentniß ist *Metaphy-* 25 *sica in sensu strictiori*. Ehe man aber die Erkenntniß der Gegenstände in eine Wißenschaft zusammen bringt, ists gut, die Principien der Wißenschaft festzusezzzen; und diese werden erst ihrem Ursprung nach, der Zahl nach, und der Möglichkeit des Gebrauchs nach untersucht. Die transcendente Philosophie ist also die Propädevtic zur eigentlichen Metaphysik. Die Vernunft untersucht zuerst ihr eigen Vermögen a priori; und wenn sie das ins Licht gestellt hat: so macht 30 sie einen Gebrauch davon, und wendet es auf Gegenstände an, und in diesem lezten Sinn ist auch die Metaphysic bisher immer genommen. Wahrhafte transcendente Philosophie hat noch gar nicht existirt, wo die Vernunft sich bloß mit sich selbst beschäftigte; und man hat diese Critic der reinen Vernunft noch gar nicht geachtet. Man nent 35 die Ontologie eine transcendente Philosophie; allein sie ist die Betrachtung der Gegenstände durch unsre Vernunft. Sie ist eine *Metaphysica applicata*, wo ich durch reine Vernunft Principien Gegenstände bekomme. Transcendente Philosophie ist aber SelbstErkent-



niß unsrer Vernunft, und macht folglich eine ganz besondere Wißenschaft aus, und wird von uns in einem ganz aparten Sinn genommen, z. E. Wenn ich in der transcendentalen Philosophie zum Begriff von Substanz kome so würde ich fragen: Wie komme ich zu dem Begriff?

5 Was kan ich mit ihm ausrichten? Ich werde also meine Vernunft in Ansehung des Principii, in Ansehung des Ursprungs, Gebrauchs, und Grenzen examiniren, ohne von Dingen zu reden, ob sie Substanzen oder Accidenzien sind; wie in der Ontologie geschieht. Die eigentliche Metaphysic ist demnach das System der reinen Erkenntniß durch die

10 Vernunft, denn wenn wir alle Principien hergezählt und darüber geurtheilt haben; so können wir uns ihrer bedienen, dadurch ein System der Erkenntniß durch reine Vernunft zu errichten. — Es fragt sich wie können wir von dem etwas erkennen, wovon uns die Erfahrung nichts gelehrt hat, und wo nichts aus Erfahrungsprincipien

15 genommen ist? und wo nehmen wir die Erkenntniß her? z. E. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sey, kan uns keine Erfahrung lehren; denn welcher Mensch kan bis zum Anfang der Welt langen? Dies ist also eine Frage an die reine Vernunft, denn die auf empirische Principien gestützte Vernunft kan uns hier keine Ant-

20 wort geben. Daß jedes Anfangende eine Ursach haben muß, kan die Vernunft wohl sagen; aber wenn wir vom Weltganzen reden, so kan / uns das nur die reine Vernunft lehren. Aber woher will die Vernunft 8 unabhängig von aller Erfahrung eine Antwort hernehmen? wie will sie auf solche Sätze kommen; und hat sie ein Vermögen, Dinge unab-

25 hängig von aller Erfahrung zu erkennen? Dies ist eine wichtige Frage für die Critic der reinen Vernunft. Hier wird gezeigt, daß wir viele Dinge kennen, die niemals Gegenstände der Erfahrung seyn werden, und wirkliche Erkenntniße a priori sind. Wie weit wird mich aber die Vernunft bringen? Hier sehe ich ein: ich muß das ganze Vermögen

30 der reinen Vernunft kennen lernen, um zu wißen, welches die Principien sind, deren sich die reine Vernunft bedient: in wie weit sie in Ansehung der Gegenstände reichen werden, und welches die Grenzen des reinen Gebrauchs der Vernunft sind, und wo alsdenn der empirische Gebrauch anfängt. — Gesezt wir hätten solche Critic der reinen

35 Vernunft nicht, oder achteten nicht drauf, und brächten gleich ein System der reinen Vernunft zu Stande, und versuchten denn, wie weit wir mit unsern Principien der reinen Vernunft kommen, deren Gültigkeit wir nicht examinirt hätten: so würde eine Metaphysic entspringen, deren wir uns mit keiner Zuverlässigkeit bedienen könnten. Mit der



besten Scheinüberzeugung würde ich mich verwickeln; ja selbst mit den wahren Prinzipien in Widerspruch kommen, aus denen ich mich nicht wieder herausziehen könnte z. E. der eine beweiset, daß die Welt einen Anfang hat, denn es muß doch ein Ding geben, das zuerst entstanden ist. Ein anderer beweiset: ein erster Anfang ist gar nicht möglich; denn wenn wir auch ein höchstes Wesen annehmen; so muß doch das höchste Wesen einmahl angefangen haben zu handeln, und da muß doch eine Ursache gewesen seyn, warum es damals und nicht früher gehandelt hat; also war diese Handlung nicht die erste; sondern es ging bey der obersten Ursache etwas vorher, draus diese Verbindung entstanden. Wir sehen also, wie weit der Gebrauch der reinen Vernunft-Prinzipien geht, wenn wir nämlich mit ihnen ausgehn, ohne sie zu examiniren; die Vernunft findet sich denn verwickelt, und zerstört oft ihre eigenen Produkte, weil sich eben so gut mit eben / dem Schein das Gegentheil darthun läßt; daher ist die Kritik der reinen Vernunft selbst das nothwendigste. Denn auf Metaphysische Abentheuer ausgehen wollen, indem man, mit metaphysischen Prinzipien ausgerüstet, alle Welt überfliegen zu können glaubt, und vom Ursprung der Welt, dem obersten Urheber reden wollen, ohne ein Criterium zu haben, woran man die Fehltritte seiner Vernunft bemerken kan, heißt die Vernunft auf Irrthümer leiten. Denn da man sich der Vernunft ohne Beyhülfe der Erfahrung bedient: so kan die letzte uns gar nicht zu recht helfen, und alsdenn verwirrt sich die Vernunft sehr leicht, und kömmt in Widersprüche und Ungereimtheiten, ohne die Irrthümer gewahr zu werden. Daher sind so viele Metaphysices entstanden, wovon die eine der Umsturz der andern war, ohne daß man sagen kan, worin diese Metaphysices gefehlt haben, ohne daß man im Gebrauch ihrer an sich guten Prinzipien Fehlschlüsse sollte haben entdecken können, so, daß in Ermangelung einer transcendentalen Philosophie, der Gebrauch der Vernunft in der Metaphysic nichts als wandelbahre Gebäude hervorgebracht hat, deren kein einziges Bestand hatte. — Wenn ich die Critik unsrer Vernunft selbst betrachte, so fern sie unabhängig von aller Erfahrung urtheilt: so ist das die wahrhafte reine Philosophie; denn sie berechtigt die Vernunft, und zeigt, wie weit sie unabhängig von der Erfahrung wird reichen können; und hieraus folgt zugleich, daß in jeder Wissenschaft, worinn Vernunft herrscht, eine Metaphysik seyn muß. Nicht allein, daß eine Metaphysic in der Moralphilosophie seyn muß, sondern man kan eine Metaphysic von der ganzen Körperwelt entwerfen, wie viel die

Vernunft davon unabhängig von der Erfahrung erkennen kan. — Selbst die Mathematic erfordert eine Metaphysic, weil bey allen mathematischen Erkenntnißen die Prinzipien derselben zum Grunde liegen müssen, die man als eine Metaphysic der mathematischen Erkenntniße vorstellen kan. Die Politic hat viel empirische Principien, aber es läßt sich doch eine Metaphysic der Staatskunst entwerfen, die die Principien enthält, wornach die Staatskunst / verwaltet werden soll. Metaphysic ist also die Philosophie aller Wißenschaften, denn sie schreibt den Vernunft-Gebrauch von jeder andern Wißenschaft vor, und auf was wir bey Betrachtung jeder Wißenschaft zu merken haben. Die transcendente Philosophie ist das in Ansehung der Metaphysic, was die Logic in Ansehung der ganzen Philosophie ist. Die Logic enthält die allgemeinen Regeln unseres Verstandes, er mag auf Erfahrung gegründet seyn oder nicht, und ist also eine Einleitung in die ganze Philosophie. Die transcendente Philosophie ist eine Einleitung in die reine Philosophie, welche ein Theil der gesammten Philosophie ist. Die Philosophie hat Theile, die empirische Principien haben, z. E. die Physic, vermittelt derselben sie auf die Ursachen der Begebenheiten schließt. Ein anderer Theil ist die reine Philosophie, wo sie gar keine Principien zum Grunde legt. Beyde Theile stehen unter der Logic. In Ansehung des reinen Gebrauchs der Vernunft aber, wird eine besondre Logic nöthig seyn, welche die transcendente Philosophie heißt; hier werden nicht Objecte, sondern vielmehr unsre Vernunft selbst erwogen, so wies auch in der allgemeinen Logic geschieht. Man könnte die transcendente Philosophie auch eine transcendente Logic nennen, wo wir nicht Objecte sondern unsern Verstand selber erwägen, wo wir sehen, welches die Elemente unsrer reinen Vernunft-Erkentniß sind; welches der Umfang, und die Grenzen derselben sind, ohne, daß wir uns mit dem Object beschäftigen. Diese transcendente Philosophie heißt auch Ontologie. Aber in der Ontologie scheints daß wir die Dinge selbst, nach ihren allgemeinen Eigenschaften betrachten; aber die transcendente Philosophie abstrahirt von den Eigenschaften der Dinge, und bekümmert sich nur um das Vermögen unsrer reinen Vernunft, unabhängig von der Erfahrung, von Dingen zu urtheilen. Es ist eine SelbstErkentniß unsrer eigenen Vernunft, aus welchen Quellen sie die Begriffe von Dingen, von denen die Erfahrung nichts lehren kan, schöpfen wird z. B. von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, vom Urwesen etc. etc. Habe ich diese Quellen gefunden: so forsch ich, wie weit werde ich

11 damit gelangen? und / welches sind die Grenzen unsrer Vernunft in ihrem erfahrungsfreyen Gebraueh? Dies ist der erste Theil der Metaphysie, die Critie der Vernunft; und wir können uns ihrer als einer Critie bedienen, aber nicht als einer Doctrin: denn Doctrinen sind Dogmatisch, d. i. Erkenntniße, die in ihrem Zusammen- 5 hange mit Gründen deutlich vorgetragen werden. Aber bey einer Critie bringen wir nicht ein eingesehenes Erkenntniß vor, sondern wir forsehen erst hinter die Quellen der Möglichkeit deßelben, und ebenen gleichsam durch die Propädevtie der Vernunft den Boden. — Die transeendentale Philosophie geht also aufs Subjeet, nicht aufs 10 Objeet. —

Der 3te Theil der Metaphysie. Die Metaphysie im strikten Verstande ist das System der reinen Vernunft. Philosophie überhaupt bedeutet ein System der Vernunft-Erkentniße aus Begriffen; hier aber soll nur die reine Vernunft als ein System vorgetragen werden, indem unsre 15 Vernunft nur auf Objeete angewandt werden soll. Wie viel giebt Objeete der Vernunft? Alle Objeete unsrer Vernunft gehören entweder zur Natur oder zur Freyheit, beyde sind den Gesezzen und Regeln der Vernunft unterworfen, und unsre Vernunft erkennt beyde, indem sie beyde Begriffe unter Regeln bringt. — Die Vernunft giebt 20 nothwendige Regeln und nothwendige Gesezze; denn alles was durch die Vernunft erkant wird, ist immer nothwendig; hingegen was durch die Erfahrung gelehrt wird, ist nicht immer nothwendig. Wir sollen jezt die Objeete durch die Vernunft erkennen, d. i. naeh dem, was ihnen nothwendig zu komt. Es muß das Charakteristische der 25 Nothwendigkeit haben. Nun können wir die Dinge erkennen, naeh dem, das da ist, und naeh dem das da seyn soll. Das erste betrifft die Natur, das 2te die Freyheit der Dinge. Natur bedeutet den Inbegriff deßen was da ist. Freyheit aber, den Inbegriff deßen was da geschehen soll. Also die Philosophie der Natur, und die Freyheit, 30 sind 2 Theile der reinen Vernunft. Die Philosophie der Natur betrachtet die Dinge, so fern sie sind; die Philosophie der Freyheit betrachtet alle freye Handlungen naeh den Principleen, wornaeh sie geschehen sollen. Wir können uns also aueh, so wie oben gesagt ist, daß von allen Wißenschaften Metaphysiken gemaeht werden können, 35 12 eine Metaphysik der Natur / und der Sitten gedenken. Die Metaphysik der Natur enthält alle Principleen der Dinge, so fern sie sind; die Metaphysie der Sitten enthält die Möglichkeit der Handlungen so fern sie geschehen sollen.



Bey der Philosophie der Natur kan man sehen

- 1) Auf die körperliche Natur
- 2) auf die denkende
- 3) auf die Gesammte Natur
- 5 4) Auf den Ursprung, oder obersten Grund aller Natur überhaupt.  
Also wird die Metaphysie der Natur in 4 Theile zerfallen.

Die Metaphysie der Sitten ist die Moralphilosophie, und da diese zur praktischen Philosophie gehört, so sezzen wir sie ganz bey Seite. Denn wir haben nur die speculative Philosophie zum Object. Die  
15 Metaphysie der Sitten ist eine aparte Wißenschaft, wo gefragt wird, was geschehen soll, in der Metaphysie der Natur urtheilt die Vernunft über das, was da ist.

Alles was da ist, können wir eintheilen

- 1) In das, was unsern Sinnen gegeben ist; und
- 15 2) In das, was unsern Sinnen zwar nicht gegeben ist, aber doch mit ihnen zusammenhängt, und damit verbunden ist.

In Ansehung deßen, was unsern Sinnen gegeben ist, giebt's

- 1) Gegenstände der äußern Sinne
- 2) Gegenstände der innern Sinne
- 20 Gegenstände der äußern Sinne sind Körper; Gegenstände der innern Sinne sind die Seelen.

1) Daher die Natur der Gegenstand der äußern Sinne ist, die die Körper betrifft, *Physica rationalis*

2) Die Natur als Gegenstand der innern Sinne ist die Seelenlehre  
25 *Psychologia rationalis*.

3) Bey dem, was den Sinnen nicht gegeben ist, betrachten wir die ganze Natur, d. i. die Welt. Dies ist kein Gegenstand der Sinne, denn wer kan das Ganze aller möglichen Dinge und aller denkenden Wesen umfaßen, dies kan nur in Gedanken geschehen.  
30 Das Ganze der gesammten Natur ist die Welt. Also der 3te Theil ist die Weltenlehre *Kosmologia rationalis*.

4) Nun können wir noch aus dem ganzen Aggregat eine Reihe der Dinge denken, und hinein/forsehen bis zum ersten Ursprung der  
Dinge, oder der obersten Ursache der Dinge d. i. Gott. Also der  
35 letzte Theil der Metaphysie im stricten Verstande ist *Theologia rationalis*.

Die Metaphysie der körperlichen Natur heißt *Physica rationalis*. Die Metaphysie der denkenden Natur heißt *Psychologia rationalis*. Sie heißt *rationalis*, weil diese allgemeine Kenntniß aus Prin-



eiipien a priori muß hergenommen werden. *Kosmologia rationalis* ist eine Wißenschaft von der gesamten Natur, als eines Inbegriffs aller Gegenstände unsrer Sinne aus puren Prinzipien der Vernunft; und weil wir bei diesen Gegenständen der Natur auch erwägen können, ob sie selbständig sind, ob sie sich selbst sufficient sind, oder von einem andern Wesen abhängen; so ist der letzte Theil der, der von der obersten Ursach handelt, und von einem Urwesen, so fern es den ersten Grund der Möglichkeit der gesamten Natur enthält, dies ist der Begriff von einem höchsten nothwendigen Wesen, von Gott. Dieser Theil heißt daher *Theologia rationalis sc: transeendentalis*. Wolff theilt die Metaphysic in die Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie. Wir hingegen theilen sie in 2 Theile, in die transeendental Philosophie oder Ontologie, und in die Metaphysic im strieten Verstande; diese besteht aber wieder aus der *Physica rationalis*, *Psychologia rationalis*, *Kosmologia rationalis* und *Theologia rationalis* welche die reine Vernunft-Erkentniß des höchsten Wesens ist.

Nun sehen wir ein, daß alles empirische hier wegfallen muß. Denn wo ein Begriff vorkommt, der aus der Erfahrung muß hergenommen werden: so ist diese Wißenschaft kein Theil der Metaphysic. Objecte der *Physica* und *Psychologia rationalis* sollen in die Metaphysik gehören, und doch sind der Begriff der Seele und des Körpers empirische Begriffe wovon ich das eine durch innere, das andre durch äußere Erfahrungen kennen lerne. Wie können daher Physic und Psychologie in die Metaphysic gehören? Das Object kan wohl durch die Erfahrung gegeben werden, ohne daß die Wißenschaft von der Metaphysic darf ausgeschlossen werden, wenn wir das Object nur nicht aus Principien der Erfahrung betrachten, sondern aus Principien der reinen Vernunft. Der Begriff eines denkenden und körperlichen Wesens ist durch die Erfahrung gegeben; aber die Principia sind nicht aus der Erfahrung gekommen, und so ists mit der *Physica rationali* bewandt. z. E. Ob ein Körper beständig sey, ob die Materie beharrlich sey etc. sind Behauptungen der reinen Naturwißenschaft wobey gar keine Erfahrung ist, eben so mit *Psychologia rationalis*. Zwar nimmt sie die Begriffe von der Seele aus der Erfahrung; aber die Behauptung einer Seele nimmt sie aus Principien der reinen Vernunft, z. E. Ist die Seele einfach oder zusammengesetzt; lebt sie unabhängig vom Körper, oder abhängig; dies aber kan ich durch die pure reine Vernunft ausmachen. — Die empirische Körperlehre nennt man die eigentliche Physic; die empirische Seelenlehre heißt *Psychologia empirica*. Die

eigentliche empirische Körperlehre wird gewiß nicht in die Metaphysic gehören; denn ich kan z. E. in der Metaphysie nicht von der Luft etc. reden, weil dieses da es empirische Principien bedarf, auch in die empirische Physic gehört. Eben so muß ich auch von der Seelenlehre sagen; denn wenn ich schon Beobachtungen über die menschliche Seele voraussetzen muß; so ist die Psychologie, die sich empirischer Principien bedient, keine reine Philosophie. — Aber doch ist in der eigentlichen Psychologie, wenn sie gemeinhin in der Metaphysie vortragen wird, ein empirischer und rationaler Theil; der eine betrachtet die Seelenlehre, nach dem was die Erfahrung davon lehrt, der andre, nach dem, was die Vernunft davon sagt. Wie kommt nun dieser empirische Theil in die reine Philosophie? kan man billig fragen. Dies hat noch bisher kein Philosoph eingesehen; die Ursach davon liegt in der Definition der Metaphysie, die man gab, nemlich sie sey die Wissenschaft von den ersten Principien aller menschlichen Erkenntniß. Diese hat die Leute so verwirrt, daß sie gar nicht wußten was sie anfangen sollten, und wo sie aufhören. Zwar nahmen sie sich bey der Körperlehre inacht, daß sie nicht empirische Principia in die Metaphysic brachten, weil sie sahen, daß dies in die Naturwissenschaft gehören müße. Nur konten sie nicht meynen, daß es bey der Psychologie eben so sey. Die Psychologia empirica gehört daher gar nicht in die Metaphysic, so wenig als Physica empirica. Eine Psychologie der Beobachtungen würde man eine Anthropologie nennen müssen; wo man / den Menschen beobachtet, nach dem was innerlich in seinen Gedanken vorgeht; wir aber wollen doch die empirische Psychologie traktiren, weil Wissenschaften oft so eingetheilt werden, nicht wie sie sich mit der Vernunft zusammen paaren; sondern wie sie sich mit den academischen Unterweisungen verknüpfen lassen. Weil die Psychologie nicht so angewachsen ist, daß sie genungsamen Stoff zur Erkenntniß der Seele gegeben hatte, um daraus ein apartes Collegium zu machen; so wußte man nicht was man damit machen sollte, und schob sie daher in die Metaphysic hinein. Hier muß man sie als einen Fremdling aufnehmen, und eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος annehmen weil sie zu einer besondern Wissenschaft noch nicht angewachsen ist.

### Geschichte der Metaphysic.

So alt als die Vernunft ist, sind auch die metaphysischen Untersuchungen, und es ist besonders, daß die Menschen eher angefangen haben, über Dinge zu urtheilen die die Vernunft übersteigen, als über

das, was ihnen vor Augen lag. Die Welt hat ihnen zu nichts, als zu Erfahrungs Begriffen gedient, über die Ursache derselben zu vernünfteln, so daß die Naturwissenschaft nur mit großer Gleichgültigkeit bearbeitet wurde, und ein jeder nach Belieben sich Systeme von Dingen erdachte, wo die Vernunft einen leeren Raum in sich schließt, 5 ohne etwas zu haben, woran sie sich halten könnte, ohne sich um die Naturwissenschaft zu bekümmern, wo wir die Dinge durch die Sinne untersuchen können. Die Ursach davon scheint zu seyn, weil zur Bemerkung von NaturKentißen anhaltender Fleiß gehöret, Beobachtung, und eine mühsame Sammlung von Erfahrungs-Sachen um zu vernünftigen Grundsätzen der Physic zu gelangen. Hingegen die Ideen des Verstandes findet ein jeder in sich selbst, indem es scheint, daß man die Weisheit aus sich selbst herausspüren könne, ohne die Natur untersuchen zu dürfen, und deshalb ist die Physic vernachlässigt, und die Metaphysic mehr bearbeitet worden. Hätten sie aber 15 die Natur beobachtet; wie in neuern Zeiten geschehen ist durch Experimente; so würden sie weiter gekommen seyn. Ohne Zweifel ist der menschliche Verstand zu den metaphysischen Untersuchungen 16 angetrieben durch ein natürliches Bedürfnis, welches er hat, / das zu erkennen, worauf alle seine Zweke herauslaufen. Der Mensch ist mit 20 den Zweken seines Lebens noch nicht zufrieden, alles kan seine Wünsche und Besorgniße nicht befriedigen, wenn er nicht weiß, daß ihm etwas auf die Zukunft bevorsteht. Denn der Mensch muß einen verächtlichen Begriff von sich haben, wenn er gleich den Thieren beym Tode aufhören sollte; daher wird er gerne darüber forschen, ob er auch 25 nach dem Tode fortdauern werde. Dieses Bedürfnis, Gott und eine andre Welt zu erkennen, hat es gemacht, daß die Menschen alle Naturdinge übergangen sind, weil sie sie vor weniger wichtig hielten, und mehr Intereße zu finden glaubten, speculationen zu machen, wobey sie gleich oft sehen mußten, daß ihre Meynung verworfen werden 30 müßte. — Bey den Griechen muß man die älteste Philosophie und also auch Metaphysic suchen. Man redet wohl von der Philosophie der alten Egypter, Celten, Juden, Perser Chineser etc. aber das ist alles nicht rechte Philosophie. So etwas als Logie ist außer den Griechen bey keiner Nation gewesen, und von den Griechen ist alles, was 35 menschliche Weisheit ist, erfunden worden, wie auch alles was genie und Talent betrifft, und ein neuer Autor hat sehr wohl angemerkt, daß es fälschlich sey, die Wissenschaft der Griechen von den Egyptern herzuleiten. — — Wenn wir also bey den Griechen anfangen: so



finden wir eine Zeit, wo die griechische Sprache aller philosophischen Speculationen fast ganz unfähig war, indem sie ganz voller Bilder, und alles poetisch gesagt werden sollte. Orpheus, Hesiodus mischten gewiße Funken von philosophischen Begriffen in ihre Schriften; denn  
 5 das war damals die einzige Art, sich über Ideen auszudrücken, indem man sie in Bilder einkleidete, und jeder Schwung, den der Verstand da nahm, war mit dem poetischen Tact verbunden, so daß in ältesten Zeiten, Religion und Philosophie poetisch vorgetragen wurden; denn was in Versen gesagt ist, das wird dem Gedächtniß tiefer einverleibt,  
 10 als was in Prosa gesagt wird, und die ganze Poesie ist ein Spiel der Sinnlichkeit; denn da der Verstand sich nicht von den Ingredienzien der Bilder frey machen kan; so vergnügt er sich mit denselben. Pherekydes war / der erste Philosoph, der sich in Prosa ausdrückte; 17 ihm folgte bald Heraclitus. Ihre Schriften aber waren so dunkel, daß  
 15 selbst Socrates, der sie kannte, vom Heraclitus sagte; es erfodre einen guten Schwimmer, um nicht in dem Abgrund zu ersaufen. Die Ursach war; sie hatten nicht Wörter für ihre Begriffe; denn obs uns gleich leicht zu seyn scheint, alle abstracte Begriffe mit Wörter zu bezeichnen; so ist das doch erst sehr spät geschehen, so gar in der lateinischen  
 20 Sprache fehlten noch viele solche Wörter, daher scheint daß die Römer später angefangen haben zu philosophiren, als ihre Sprache entstanden. Z. E. Impossibilitas, Certitudo, Realitas, sind neu entstandne Wörter, die dem Geschmak zu wieder sind. Daher wird die Sprache der Philosophie zu wieder, und kan oft nicht Wörter für dieselbe an-  
 25 weisen. Daher ists auch kein Wunder, daß Heraclitus dunkel schrieb; denn er bediente sich der blühenden Wörter der Poeten, und redet in Bildern. Pythagoras hat die Philosophie schon mehr in die reine Vernunft-Sprache eingekleidet, aber doch hing der Fehler der Philosophie noch lange an, daß sie sich unter Bildern versteckte, wodurch die  
 30 Bedeutung der Wörter uneigentlich und figürlich wurde. Wenn man den Begriff nicht von Bildern absondern kan; so wird man niemals rein und fehlerfrey denken können. Aristoteles scheint unter den Griechen darin am weitesten gebracht zu haben, für die abstractesten Ideen Wörter zu erfinden. Ueberhaupt ist die griechische Sprache dazu  
 35 am lenksamsten, und unter den lebenden, die Deutsche. Dieser Vorzug scheint der deutschen Sprache von der Zeit anzuhängen, da die christliche Religion in Teutschland anfang gelchrt zu werden, z. B. das Wort „einfältig“ ist offenbahr von dem lateinischen simplex, singula plica eine Falte, hergenommen, indem die Mißionarii die



2 lateinischen Wörter mit 2 deutschen ausdrückten. In diesem Stück ist die französische Sprache gegen die deutsche, arm. Man könnte ein Lexicon von deutschen Wörtern für Vernunftbegriffe geben, und dabey zeigen, wie treffend diese Wörter sind. — Da die Griechen sich nun wegen dieser poetischen Sprache nicht recht verstanden: so ist 5 wunderbahr, daß in diesen alten Zeiten des Parmenides, als die eleatische Schule entstand, schon philosophische Systeme her/schend waren, worin man die Gegenstände der Sinne und des bloßen Verstandes unterschied, wovon die ersten sensibilia oder Phaenomena, die Gegenstände des Verstandes aber intelligibilia oder νοούμενα 10 hießen, und nun theilten sie sich in Secten, worinn die Eleatische behauptete: nihil in sensibus verum est (:Anschauung:). Die Sinne geben blos Erscheinungen, nicht wie die Sachen sind, sondern wie wir davon afficirt werden, und auch in neuern Zeiten hat man angemerkt, daß wir bey dem, was uns die Sinne vorstellen, Erscheinung und 15 Sachen selbst unterscheiden müssen.

Die andre Sekte behauptete die intelligibilia. Aus diesen 2 Partheyen können wir 2 große Häupter nennen, welche damals als die Philosophie in ihrem größten Glanze war, nemlich zu Alexanders Zeiten, florirten. Epicur ist der Philosoph der Sinnlichkeit; Plato 20 der Philosoph der Ideen, als des reinen Verstandes. Plato sagt: es ist in den Sinnen keine Realitaet; der Verstand giebt die Dinge wie sie sind, die Sinne geben Erscheinungen die anders seyn könnten, wenn wir andre Sinne hätten. Man hat hier Erscheinung und Schein verwechselt. Die Ursach alles Irrthums ist Schein. Schein ist der Wahr- 25 heit entgegengesetzt. Beyde sind im Verstande. Der Verstand kan also Schein und Gewisheit in die Sachen legen; aber von den Sinnen können wir nicht sagen, daß in ihnen ein falscher Schein wäre, sondern sie lehren uns Erscheinung. Nun kan der Verstand drüber urtheilen; und vielleicht einen Schein hervorbringen, wenn er nicht gehörig 30 urtheilt. Diese heißen weil sie Intellectualia betrachten Intellectualisten. Es war in den alten Schulen eine Methode, die von Eleusinischen Geheimnißen hergerührt haben mag, einige ihrer Lehren esoterisch, andre exoterisch vorzutragen. Exoterische wurden zu Jedermanns Gebrauch vorgetragen, nach den Fähigkeiten des Volks. Esoterisch 35 waren die Lehren, die nur für confidente Personen, intra mit Verschwiegenheit gelehrt wurden. Esoterisch trug man (zum Beyspiel) die Lehre von einer unsichtbahren Gottheit vor, exoterisch sagte man, daß die Götter müßten hoch geachtet werden. Diese Art der Unter-

scheidung kan damals ihren Nutzen gehabt haben; denn das gemeine Wesen wärc sonst dadurch erschütterert worden. Mit der Zeit aber / muß <sup>19</sup> man doch aufhören, das gemeine Volk als Laieos zu betraechten, weil dabey die Rechte der Menschheit leiden. — Zur Zeit des Plato wurde <sup>5</sup> die esoterische Lehre größtentheils exoterisch vorgetragen, obs gleich dem Soerates übel ging, der mit der Intellectuellen Lehre von Gott zu laut wurde. —

Zur Zeit des Plato entsprang die Frage: Woher müssen intellectionelle Erkenntniße entstehen? Denn daß es dergleichen Vorstellungen von <sup>10</sup> Dingen gebe, die nicht in die Sinne kommen, könnte man bald inne werden, wenn man nur seinen Begriffen nachdaechte. Und hier sagte man nun: unser Verstand hat entweder selbst ein Anschauungs-Vermögen, das von der Art ist, wie die Sinne anschauen, außer daß diese Anschauung Erfahrungen giebt, die Intellectionuel sind. Dies ist <sup>15</sup> die Intellectionuelle Anschauung, die uns die Dinge erkennen läßt, wie sie sind. Dies wäre denn ein Intellectionus per intuitus. Aber unser Verstand hat nicht das Vermögen der Anschauung; sondern nur, sich aus gegebener Anschauung der Sinne durch reflexion Begriffe zu maehen; denn wären alle Verstandes Begriffe intellectionus per con- <sup>20</sup> ceptus. Die Intellectionalia per intuitus nennen wir mystisch, die Intellectionalia per conceptus nennen wir logisch. Demnach theilen sich die Philosophen so, daß Plato mystische, Aristoteles logische intellectionalia behauptete. Plato sagte: Wir haben Verstandes Erkenntniße, die wir nicht von den Sinnen entlehnen; aber <sup>25</sup> wo wir uns doch Begriffe von Dingen maehen, die der Verstand von den Sinnen gar nicht kan entlehnt haben, wofern der Verstand nicht ein gewißes Anschauungs Vermögen gehabt hätte, womit er über die Grenze aller Gegenstände der Sinne heraussehen könne. Ja, wir wären ehe wir in den Körper gekommen wären, einer Anschauung <sup>30</sup> Gottes theilhaftig gewesen, woher wir alle Begriffe hatten. Nach dem Plato war Gott die Gerechtigkeit, Ordnung etc. Ideen deren wir jezt nicht theilhaftig seyn würden, wenn unser Gemüth nicht allerley Eindrücke renovirte, die aus dem vorigen Zustande abstammten, ob diese Begriffe gleich jezt nicht mehr in ihrer ursprünglichen <sup>35</sup> Reinigkeit wären, aber doch das sind, womit wir über die Welt hinausgehen können. wir waren in einem Körper gleichsam als in einem Gefängniß eingesperrt, und wurden dadurch gehemmt Gott und göttliche Dinge anzuschauen. Wir würden / also thierische Vorstellungen <sup>20</sup> haben; wenn wir uns nicht jener alten Anschauung der menschlichen

Seele erinnerten, nach welchem Zustande sie in einen menschlichen Körper eingekleidet wurde. Logische Intellectualia sind Verstandes Begriffe durch die reflexionen unsres Verstandes, deren wir bedürfen, wenn wir eine Erfahrung zu Stande bringen, so, daß wir diese reflexionen absonderten, und bey der Absonderung allein nehmen. 5 Dazu haben wir keine besondre Anschauung nöthig, wie Plato meynt, sondern wir brauchen nur die Actus unsers Verstandes abzusondern. Aristoteles behauptet, daß alle intellectualia logisch wären, daß der Verstand unabhängig von den Sinnen denken könne, wenn er die Reflexionen nähme, und von dem Gegenstande absonderte. — Hieraus 10 entstand nun dieser Streit und philosophische Zwiespalt, ob die conceptus intellectuales z. E. vom nothwendigen Urwesen, conceptus connati oder acquisiti wären; nach dem Plato mußten sie angeboren seyn; denn er meinte, es wären nur renovirte Ideen, wenn wir uns Gegenstände vorstellten, die über unsre Sinne hinausgingen. Aber 15 kan man wohl sagen, daß unser Verstand anschauet? Denken kan er wohl, aber nicht anschauen, wie die Sinne; mithin ist kein Grund da, anzunehmen, was Plato annahm. Aristoteles des Platos Schüler aber sagte: sie sind acquisiti. — In neuern Zeiten ist eine von beyden abgegangen, indem man sagte, sie sind connati; aber nicht so, daß sie von 20 einem vorigen Zustande her in der Seele sind, und nur anfänglich sind erworben worden durch die Anschauung, und jezt erinnert werden: sondern man behauptet: Gott hat in jede menschliche Seele gewisse Grundbegriffe gelegt, deren sie sich bedient, um die Oberhand zu gebrauchen. z. B. Die Begriffe von Ursach etc. Die Intellectualia 25 mögen also mystisch oder logisch seyn: so kan man doch noch fragen: sind die Begriffe angeboren oder erworben? d. i. sind sie uns durch die Verstandesfähigkeiten gegeben oder angeboren? In neuern Zeiten ist Locke ein Anhänger des Aristoteles gewesen und hat conceptus 30 acquisitos behauptet, nemlich: Nihil est in intellectu quod nun fuit antea in sensu. Leibniz behauptet conceptus connatos, läßt aber das Mystische des Plato weg. Crusius behauptet auch conceptus connatos des Plato, denn er redet von der Vernunft, als von einem Criterio des Wahren und falschen, als wenn in unserm Verstande geschrieben sey, was wahr oder was falsch sey. — Der Mysticismus ist 35 schwärmerisch und fanatisch, denn nach demselben kan man sich einbilden, daß man / innerliche Erleuchtungen habe; je nachdem die Phantasie ausschweift, und muß daher aus der Philosophie verbannt werden. —



Nun entstand bey den Alten noch eine andre Frage, wornach die Schulen der alten Philosophen unterschieden wurden. Nämlich wenn wir nun mit dem Aristoteles, und auch wohl mit dem Plato (denn Plato scheint doch wohl nicht so weit in der Mysterey als Pythagoras zu  
 5 gehen, denn er redet doch nur von unsern Begriffen, als von alten Anschauungen, deren wir aber nicht mehr theilhaftig wären) annehmen, daß die intellectualia nicht mystisch sondern logisch sind, d. i. daß der Verstand nicht Dinge anschauet, sondern reflectiret, und wir müssen also Verstandes Begriffe a priori von Dingen machen können, so fragt  
 10 sich: wo kommen diese logische Intellectualia her? z. E. der Begriff des nothwendigen, zufälligen etc. ist ein Verstandes Begriff; denn die Empfindung der Sinne kan mir keine Nothwendigkeit darstellen. Wo ist also der Ursprung dieser Begriffe? Hier kan man 2 Wege gehen und entweder sagen: alle unsre Begriffe entstanden aus den Sinnen, wie  
 15 Aristoteles meinte; oder man nimmt an, diese Begriffe haben im Verstande ihren Ursprung, und da hängt man dem Plato an, aber nicht in Ansehung seines mysticismus, sondern des Ursprungs der Intelligibilium. Aristoteles hingegen behauptet: nihil est in intellectu quod non fuit antea in sensu. Es ist hiebey ein Mißverstand, und unsre  
 20 Begriffe kommen nur in den Verstand bey Gelegenheit der Sinne. — Es ist im Verstande kein Begriff, als der durch den Gegenstand der Sinne gegeben ist, über welche der Verstand reflectirt. Die Verstandes Begriffe sind also nichts, als Handlungen der Reflexion, wäre uns aber kein Gegenstand der Sinne gegeben; so könnten wir auch nicht über  
 25 etwas reflectiren. Dagegen behauptet Plato, der Verstandes Begriff ist nicht von den Sinnen entlehnt, sondern ist ein Reflexions Begriff, und besteht nicht in der Empfindung der Sinne z. E. der Begriff der Ursach; allein dieser Begriff der Ursach kan ja nicht statt finden, wenn uns nicht Gegenstände der Sinne gegeben wären. So haben sich  
 30 manche Streitigkeiten in die Philosophie eingeschlichen weil man sich misverstand, ohne daß die Sachen sehr verschieden waren. Locke hängt dem Aristoteles, Leibniz dem Plato an.

Anmerkung. Aristoteles trägt in seiner Philosophie allerhand Verstandes Begriffe vor z. E. Von Nothwendigen / Ursachen etc. 22  
 35 glaubt er hier, daß ihnen die Nothwendigkeit durch die Sinne gegeben sey? Es ist gewiß kein Eindruck auf einen Sinn, wenn ich die Nothwendigkeit vorstelle. Aber Aristoteles hat es auch nie bestritten, daß diese Begriffe die er Categorii nannte, dem Verstande angehörten: er wollte mit seinem nihil est in intellectu quod non fuit antea in sensu



soviel sagen: die Begriffe des Verstandes sind Handlungen der Reflexion, weil ich aber unmöglich reflectiren kan, wenn mir nichts gegeben ist worüber ich reflectiren soll, und mir alsdenn Gegenstände der Sinne gegeben werden: so ist offenbahr, daß der Verstand über keinen Gegenstand reflectiren wird, wenn die Sinne uns nicht den 5 Stoff dazu hergeben. Durch den Verstand enthält die Vorstellung der Sinne die logische Form; indem er seinen Begriff über die Vorstellung macht; denn bringt der reine Verstand seine Begriffe selbst hervor: so konten sie nicht von dem Siegel seyn, von dem doch alle Gegenstände gegeben werden. Auf der andren Seite sagt Plato: unsre Erkenntniß ist 10 gar nicht aus der Erfahrung, sondern gänzlich a priori, wobey er auch die alte Anschauung des Urwesens citirt, wovon uns noch Funken der Erinnerung übrig geblieben sind. Aristoteles hat demnach die Gedanken gänzlich auf die Materie zu dem Begriff gerichtet, und nicht auf die Form deßelben. Hätte Plato gesagt: Nicht die Materie von unsern 15 Begriffen, sondern blos die Form über sie zu reflectiren ist das, was unser Verstand unabhängig von den Sinnen hat: so wären die Streitigkeiten gehoben gewesen. Objecte sind uns immer durch die Sinne gegeben, allein, ob zwar der Verstand nichts anschauen kan; so würden wir doeh keinen Begriff von Dingen haben, wenn nicht der Verstand 20 dazu käme, und unabhängig von den Sinnen reflectirte. Eben so könnte auf der andren Seite der Verstand Begriffe haben; diese aber würden keine Bedeutung haben, wenn die Sinne nicht die Beyspiele geben möehten; denn ich kan mir einen Begriff nicht anders als in einem Gegenbilde vorstellen. Demnach haben die Beyspiele des Ver- 25 standes blos ihren Ursprung im Verstande; wir denken uns aber darunter nur blos die Form des Begriffemachens. — Aristoteles hat also reecht, wenn er sagt: daß kein Verstandes Begriff sey, der nicht ein Gegenbild von den Sinnen wäre; der Verstand könne keinen Begriff 23 haben, wozu die Sinne nicht den Stoff hergeben. Andrer / Seits aber 30 sind die Verstandes Begriffe nicht aus den Sinnen entlehnt; sie haben zwar Anwendung auf die Sinne, sind aber durch die Reflection entstanden, weil die Sinne nicht reflectiren sondern nur empfinden. Nun kan man auf 2fache Weise fehlen: der eine kan sagen: Alle Verstandes Begriffe sind aus den Sinnen entlehnt; und diesen Fehler beging 35 Aristoteles; denn unter dem Namen der Categorien hat er zwar reine Verstandes Begriffe vorgetragen; aber ohne zu bemerken, daß sie gar nicht von den Sinnen entlehnt sind, sagt er, daß nichts aus dem Verstande, sondern alles aus den Sinnen genommen sey. In welchem

Sinn aber soll der Begriff von der Möglichkeit liegen? Also habe ich Begriffe die durchaus nicht in den Sinnen liegen. Er dachte freylich daran, daß diese Begriffe keine Anwendung haben würden, wenn sie nicht auf die Sinne angewandt würden, und denn hat er geirrt, daß er  
 5 meint, sie wären blos aus den Sinnen genommen. — Plato dagegen sagt: unser Verstand erkennt die Dinge von selbst; ohne die Sinne; ja die Sinne hindern sogar den Verstand; und ohne Sinne werden wir die Begriffe beßer erkennen. Wir sind in einer tiefen Grube, wo wir nur die Schatten der Dinge sehen, die hinter uns in einem hellen Licht  
 10 sind. Er behauptet also: Unser Verstand erkenne die Dinge unabhängig von den Sinnen; diese Meynung können wir aber nicht annehmen. Er hätte sich damit begnügen sollen, zu sagen: unser Verstand hat Begriffe die unabhängig von den Sinnen darinn statt finden z. E. der Begriff von der Substanz; aber diese Begriffe haben nur ihr  
 15 Daseyn, so fern sie in den Sinnen angetroffen werden. Es residiren demnach die Begriffe des Verstandes in ihrer Quelle; aber Plato meint, daß diese Verstandes Begriffe nicht vom Gegenstande hergenommen; sondern demselben angeboren wären. Es ist sehr wunderbah, daß Aristoteles den Satz nihil est etc. behaupten konnte, daß Locke es nach  
 20 ihm konnte in seinem Buche de intellectu humano, und doch zu gleicher Zeit mit diesen Verstandes Begriffen, über die Grenzen aller Sinne hinauszugehen wagen konnte. Denn wenn ich sage: der Begriff der Möglichkeit ist von den Sinnen entlehnt: so ist offenbah, daß ich mit ihm nicht weiter als auf die Anwendung der Gegenstände der Sinne  
 25 kommen kan, und doch hat Aristoteles Dinge vorgetragen, die ihm die Sinne nicht darstellen konten. Wie konnte er also mit seinem Begriff weiter gehen, als die Sinne reichen? Man sagt, ein / Gelehrter verfährt 24  
 inconsequent, wenn er seinem eigenen Grundsatz zuwieder handelt. Aristoteles und alle Empiristen, d. i. Leute die ihre Verstandes  
 30 Begriffe aus den Sinnen haben, verfahren gar nicht consequent. Erst sagte er, das Daseyn Gottes könne als ein mathematischer Satz demonstriert werden; und denn sagt er wieder, das Daseyn Gottes könne aus der Erfahrung genommen werden. Erfahrungs Erkenntniße können aber doch nicht weiter reichen, als wieder auf Erfahrungen, z. B. aus  
 35 dem Begriff vom rothen kan ich nur immer den Begriff von einer zusammengesetzten Farbe herausbringen; da aber Gott gar kein Gegenstand der Erfahrung seyn kan; wie soll ich denn zur Erkenntniß seines Daseyns kommen? Daher ist das System des Locke und Aristoteles inconsequent. Epicur dagegen ist ein sehr consequenter

Philosoph; obzwar seine Sätze ziemlich unrichtig sind. Er behauptete seltsame Sätze, die aber nicht so sehr sinnlos in Ansehung der Sachen, als vielmehr der Behauptung der Philosophen waren. Seine Philosophie suchte vorzüglich die Waghälsigkeit der Philosophen vom Urwesen einzuschränken. Er verfährt sehr consequent, denn was er 5 einmahl angenommen hat; alle unsre Begriffe wären von den Sinnen genommen; so läßt ers nicht zu, aus der Erfahrung heraus zu gehen. Er sagt: kein Begriff ist ungleich, wo kein Gegenstand aus den Sinnen gegeben werden kan. z. E. Man kan mir einen Geist in der Erfahrung zeigen; daher ist das kein ungleicher Begriff. Wir haben 10 keine Schrift von ihm; sondern nur eine poetische Einbildung seiner Meynungen; wo die Sachen aber vermuthlich durch die Poesie eine andre Wendung bekommen haben. Er dachte sich Götter, aber solche, die in den Gegenständen der Sinne liegen, und aus den subtilsten Naturen zusammengesetzt; Er war also in seinem Verfahren sehr con- 15 sequent. Leibniz. Ist ein Anhänger des Plato. Er behauptete, daß wir Begriffe haben die nicht von den Sinnen entlehnt sind, und sucht also weiter zu gehen, als die Sinne zurieihen; aber er hat keine genugsame Beweise, wo die Intellectualia denn herkommen. Er sagt wohl; sie kommen vom Verstande her; zeigt aber nicht die Möglich- 20 keit, wie wir zum voraus Begriffe von Dingen haben können, die uns keine Sinne geben können.

Man sieht Epicur hat gar keine Metaphysic gehabt, Plato hingegen 25 und Aristoteles tragen beyde / dogmatische Metaphysicen vor. Beym Epieur war alles Naturwissenschaft, und es giebt keinen Begriff sagte 25 er, davon die Gegenstände nicht in der Erfahrung können gewiesen werden, und es kan auch keine Grundsätze geben, als so fern die Erfahrung sie bestätigt. Er war demnach der Antimetaphysicer der Alten. —

Wir können in aller Art der Metaphysic untersuehen.

30

- 1) die Physiologie der Vernunft.
- 2) die Kritik der Vernunft.
- 3) das System der Vernunft.

Die Physiologie der Vernunft ist die Nachforschung über den Ursprung unserer Begriffe, wie wir dazu kommen; und zwar ist es 35 eine Untersuehung von einer re facti; z. E. vom Ungefehr, Schicksal etc. Die Kritik der Vernunft fragt: Mit welchem Recht behauptet die Vernunft das? Das erste ist eine quaestio facti, wo gefragt wird, ob



etwas gesehehe, das 2te quaestio juris; wo ich frage: was für ein Recht mir hieraus entspringt? — Die Untersuchung der Physiologie ist immer gut; allein sie gehört nicht in die Metaphysic. So kan man z. B. fragen: wie kommen wir zur Sprache? zu den Organen? Aber  
 5 die Metaphysic fragt eigentlich nur, was wir damit für einen Gebrauch maehen sollen? Locke und Leibniz haben im vorigen Seeulo diese Physiologie der Vernunft bearbeitet. Locke hängt dem Aristoteles an, Leibniz mehr dem Plato, denn er sagt, daß unser Begriff im Gemüth zum voraus entspringe unabhängig von aller Erfahrung. Doch werden  
 10 wir etwas davon erfahren, weil es zur Frage der Physiologia naturalis gehört. — Jede Wißenschaft überhaupt deren Object die Natur ist, heißt Physiologie, und diese ist eigentlich entweder empirica wozu die Physie oder Körperlehre, oder rationalis, wozu die Psychologie oder Seelenlehre gehört. Also Physiologie der Vernunft ist  
 15 eine Betrachtung der Natur der Vernunft wie sie Begriffe und Affekten in uns erzeugt etc.

An eine Critie der Vernunft hat noch nie jemand gedacht, und man hat nur die Physiologie der Vernunft als System der Vernunft vortragen. Einige Auctoren tragen Systeme der Vernunft ohne Physiologie der Vernunft vor z. E. Wolff. Er untersucht nicht, wie wir zu dem  
 20 Begriff gelangen sollen; / sondern trägt sie in einem System vor, das er 26 Metaphysic nannte. Aber er untersucht nicht, wie weit können wir unsre Begriffe brauchen; welches sind die Grenzen derselben, und werden wir von den Gegenständen der Erfahrung allein, oder noch von  
 25 mehr Dingen urtheilen können? Die Kritik der Vernunft aber fragt: Wie weit reicht unsre Erkenntniß und wie weit geht unsre Befugniß, uns der reinen Vernunft-Erkentniß zu bedienen? damit ich weiß, wie weit meine Vernunft berechtigt sey, abgezogen von aller Erfahrung zu urtheilen. Wolff beweiset, daß man von seinen Beweisen gewiß seyn  
 30 möge, könne man untersuchen: ob die Gründe bey uns Ueberzeugung hervorbringen? Diese Untersnehmung erlaubt Wolff, und man glaubt auch durch seine Gründe überzeugt zu seyn. Ferner kan man untersuchen, wie meine Vernunft mir von Gegenständen Gründe angeben kan, wovon keine Erfahrung sie belehrt hat. Diese Untersuchung  
 35 gehört für die Critic unsrer Vernunft. Nun scheint die Kritik der Vernunft in manchen Fällen nöthig zu seyn. Denn da die Verstandes-Erkentniße einmahl da sind: so scheint unnöthig zu seyn, daß ich untersuche, ob sie möglich sind. Dennoch aber findet eine besondre Illusion in unserer Vernunft statt, daß man alles von 2 entgegen-



gesezten Seiten beweisen kan, so daß man beyderley Argumente nicht  
 widerlegen kan. Hieraus erhellet, daß eine Critic der reinen Vernunft  
 ganz unentbehrlich sey, und daß es unnüz sey ein System ohne Critic  
 zu schreiben. Denn wenn wir diese bloße reine Vernunft erkennen  
 wollen: so können wir einen solchen Schein hervorbringen, daß eben 5  
 das, was beweist, auch wiederlegt. Daher müssen wir in unserer Ver-  
 nunft untersuchen, welches die Bedingung, der Gebrauch und die  
 Grenzen unsrer Vernunft-Erkenntniße seyn können. Es ist also an kein  
 System der Vernunft zu denken, ohne eine Critic der Vernunft die  
 vorhergegangen ist, welches die wahre transcendentalc Philosophie ist. 10  
 Wir sehen also eine Beschäftigung vor uns die anders ist, als sie bis  
 jezt getrieben worden. — Wenn man den jetzigen Zustand der Meta-  
 physie ansieht: so ist er das Resultat aus den vorigen Zeiten, wie weit  
 die Menschen von Anfang an im Gebrauch ihrer reinen Vernunft  
 gekommen sind. Ungeheure Systeme von Metaphysicern sind von jeher 15  
 häufig aufgepflanzt worden; sie enthalten aber so schlechte Sachen,  
 21 daß sie / nicht Stich halten gegen einen hönischen Septicer, der das  
 Fundament derselben zu erschüttern sucht, sie enthalten lauter Sätze,  
 die den Angriff eines Gegners der kein Systematiceer ist, nicht aus-  
 halten können. Dadurch ist geschehen, daß Männer die ihre Vernunft 20  
 nicht zu purem Verlust haben brauchen wollen, und ihre Verstandes  
 Kräfte nicht unnüz haben abnützen wollen, alle Hofnung zu einer  
 Metaphysie aufgegeben haben. Andre hingegen, gleichsam in Hofnung  
 den Stein der Weisen zu finden haben nicht aufgehört sie zu bear-  
 beiten. Es fragt sich also: sollen wir sie bearbeiten? sie aufgeben ist 25  
 unmöglich, weil metaphysische Fragen der Natur unserer Vernunft  
 eingewebt sind, und wir können unserm Verstande nicht angewöhnen,  
 diese Fragen abzulehnen, weil wir seine Natur nicht verändern können.  
 Hat diese Welt einen Anfang? Ist etwas in uns das von selbst besteht?  
 Ist eine Zukunft? Diese Fragen können von keinem Menschen ganz 30  
 weggeschlagen werden. Sie sind also einmahl da; so dürfen sie uns  
 beantwortet werden, und ihre Vernunft ist demnach dadurch ange-  
 trieben, auch wider Willen sie zu beantworten. Leute die sich haben  
 ein Ansehen geben wollen, als wenn sie den gesunden Verstandes  
 Gebrauch mehr cultivirten, als elende metaphysische Grübeleien 35  
 hatten alle insgesamt, selbst Voltaire ihre eigne Metaphysie. Denn  
 ohne Metaphysie kan kein Mensch seyn, sie mag nun bey manchen  
 so roh und so ineultivirt seyn, als sie will. Daher wird eine sorgfältige  
 Untersuchung dieser Fragen einer Metaphysie beßer seyn als ein

flüchtiger Blick, mit dem ich diese Fragen verwerfe. Also der Vorsatz, die Metaphysie aufzugeben kan nicht Stieh halten, weil die Metaphysie zur Vollendung der menschlichen Vernunft gehört; und sie würden immer lieber etwas anders aufgeben, nur die Metaphysie nicht. Hätte  
 5 Newton die Frage gewiß beantwortet wissen können: Hat die Seele nach dem Tode noch eine Fortdauer zu hoffen? Ist ein einziges Wesen das die Welt regiert? so würde er gewiß alle seine Erfindungen dafür aufgegeben haben, denn diese Fragen betreffen das höchste Interesse der menschlichen Vernunft, und ohne sie hört die Vernunft auf, Ver-  
 10 nunft zu seyn. Da man ihrer also nicht entbehren kan, aber als systematische Wissenschaft nicht fortkommen kan: so bleibt nur die Critie der reinen Vernunft übrig, wo die Vernunft sich selbst und ihren Gebraueh eritisirt, wie weit die Quellen, der Umfang, und die Grenzen ihrer principien a priori gehen, alle vorigen Metaphysieer sind ohne  
 15 Critie, und darum / haben wir noch nichts dauerhaftes bis jezt in der 28 Metaphysie. Zwar kan ein Lehrer derselben so verfahren, daß er die Metaphysie irgend eines andren zum Grunde legt; denn die Jugend weiß noch nicht, ob eine Wissenschaft Schwäche hat, wenn sie der Lehrer verheelt. Wenn aber diese Jugend selbst anfängt zu urtheilen:  
 20 so fängt sie mit aller metaphysischen Kunst an, als mit einer Seheere umzugehen, die keine Fundamente hat; und es sind gewiß manche gute Köpfe zu Grunde gegangen, weil sie sich in ihren ersten Jahren mit metaphysischen Grübeleyn abgaben; und hernach sehen mußten, wie nichtig dies alles war, so, daß wir doch am Ende verbunden sind,  
 25 theils aus eigenen Urtheilen, theils um den Weg der Wahrheit einzuschlagen, die Critie der Vernunft zu gebrauchhen, oder zu sehen was für die reine Vernunft gehöre; um dadurch zur völligen Ruhe zu gelangen. Denn da hört unsre Vernunft auf zu fragen, wenn sie sieht, daß dies oder jenes kein Object für sie sey.

30 Es ist nicht nöthig, daß hier vom Unterschiede des Wolffisehen und Crusiusehen Systems geredet werde, denn beyde haben keine Critie der Vernunft angewendet. — Unsre Vernunft kan freylich wichtige Schritte thun, ohne daß Critie vorhergehe; denn sie überzeugt sich durch den richtigen Erfolg, daß ihr Gebraueh recht sey z. B. in der  
 35 Mathematik, und man hat niemals für nöthig gefunden, die Möglichkeit der mathematischen Erkenntniße a priori zu erklären. Die Mathematik kan ihre Gegenstände nur in der Anschauung darlegen, sie muß nicht weiter urtheilen, als wo sie Begriffe eonstruirt, d. i. in der Anschauung darlegt. Bey der Philosophie der reinen Vernunft aber

können wir die Begriffe nicht in der Anschauung darlegen, sondern wir müssen sie da durch die Verstandesüberzeugung erkennen. Auf der meisten Überzeugung können wir uns nicht verlassen, weil die discursive Ueberzeugung von der Ueberredung sehr schwer zu unterscheiden ist. Die intuitive Ueberzeugung ist sehr leicht. Ich werde mich also bey der philosophischen Erkenntniß damit nicht begnügen, daß eine Erkenntniß eine complete Ueberzeugung bey sich führe, weil diese oft nur eine Illusion ist. Folglich ist es in der Metaphysie nicht anders möglich, Grund Erkenntniß zu erhalten, als durch eine Critic; denn durch diese fallen die Scheinüberzeugungen. Sie hilft uns die Schwierigkeit überwinden, entweder alle Metaphysie fahren zu laßen, oder sich einem verneinenden System zu überlaßen.

### / Vom Nuzzen der Metaphysie

Der Nutzen der Metaphysie kan 2fach seyn: er ist entweder ein Zwek der Speculation, oder ein praktischer Zwek. Wir wollen entweder unsre Erkenntniße erweitern, um unsern Nachforschungen ein Gnüge zu thun, oder wir haben eine Absieht die unser Intereße betrifft, und ein Principium unsres Verhaltens seyn kan. Wenn der Mensch die Speculation zum Zwek hat; so betrachtet er entweder Gegenstände der Erfahrung, oder solche, die über alle Grenzen der Erfahrung hinausgehen. — Brauchen wir aber eine Metaphysie um Gegenstände der Erfahrung zu kennen? Zur Erkenntniß der Natur, so fern sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, brauchen wir keine Metaphysie, in welcher wir die Vernunft nach ihren principien zu examiniren hätten; und empirische Grundsätze zu untersuchen wird es nicht verlohnen. Die körperliche Naturwissenschaft, als die Physie bedient sich zur Erkenntniß der Erfahrungsprincipien, oder wenn sie nicht von der Erfahrung entlehnt sind, mathematischer Principien; oder wenn sie nicht aus der Mathematic entlehnt sind, soleher principien der Philosophie, die dem sensu communi gemäß sind, und sich anderwärts durch die Erfahrung bestätigen. Alle Philosophia naturalis ist von der Art, daß Metaphysie da wohl nicht erlaubt werden kan; sondern sie ist über die körperliche Natur gesetzt, und wenn sie je wozu nützen soll; so muß sie hindern, daß sie sich nicht metaphysischer, sondern blos der Erfahrungsgrundsätze bediene, die von der Erfahrung bestätigt werden, als mathematischer Grundsätze. Man sieht also, daß die Metaphysie nicht dazu ist, unsre Natur zu erweitern, auch nicht um



eine tiefere Erkenntniß von unsrer Seele aus der Erfahrung zu schließen. Denn die Metaphysic bringt blos Erkenntniße a priori vor, und setzt alle Erfahrung bey Seite. Die Mathematik erkennt auch wohl a priori aber es betrifft doch immer Gegenstände der Sinne, die Metaphysic  
 5 aber erkennt alles aus lauter Begriffen. Physic also betrachtet nicht Grundsätze wie sie a priori erkannt werden; sondern wie sie die Erfahrung lehrt. Denn wenn z. E. der Physicus die Wirkung des Hebebaums a priori beweisen kan, so will er doch davon Erfahrung haben. Eben so können wir aus der Beobachtung der menschlichen  
 10 Seele wieder viele Gesezze, und aus diesen viele Folgen hinwieder ziehen, welches aber ohne alle metaphysische principien geschieht, welches alles Psychologia empirica ist. Ob ich gleich manehes bey der menschlichen Seele a priori erkenne im Gegenstande der Erfahrung; so enthält sie doch keine metaphysischen principien, von denen man  
 15 verlangt, daß sie sich in der Erfahrung wieder / bestätigen. Also kan 30 die Metaphysie weder zur Erkenntniß der denkenden noch der körperlichen Natur nuzzen, und bey beyden ist ihr Nuzzen von so geringem Gewicht, daß man dabey für seine Bemühung zu wenig belohnt wird, als daß man die Erfahrungen aus der menschlichen Seele, und an den  
 20 Körpern erklären könne. Physiologie oder Erkenntniß der Natur, soll die Erscheinungen in der körperlichen Natur erklären. Hier muß man sich lieber an die Erfahrung halten, weil sie sich darauf gründet. Hier hab ich also nicht nöthig a priori zu erklären, weil diese principia alle unzuverlässig sind, und die Erfahrung hat auch gewiesen, daß wir hier  
 25 ohne Metaphysie recht gut fortkommen. Wenn man die ersten Quellen unsrer Urtheile nicht recht gut geprüft hat: so kan man leicht falsch durch die Metaphysie urtheilen. Metaphysie kan also bey der Naturwissenschaft nur den negativen Nuzzen haben, Fehler zu verhüten. Denn oft haben Physici, indem sie an die Metaphysie gedachten,  
 30 unvermerkt Fehler und Irrthümer in die Physic, durch ihre natürliche Metaphysie gebracht. Doch lassen sich diese vermeiden; denn die Physic darf ja nur bey allen Erscheinungen die Erfahrung zum Grunde legen. Also zur Erklärung unsres äußern und innern Sinnes haben wir keine Metaphysie nöthig. — Der Zwek der Metaphysie kan also nur  
 35 darauf hinausgesetzt seyn, daß ihr Gegenstand nicht in der Welt liegt, daß etwas seyn muß, das über die Sinnenwelt hinausgeht. — Das Wort Metaphysica kommt hier von μετὰ τὰ φυσικά, und heißt nicht: post-physica, sondern trans-physica, jenseit der Naturwissenschaft. Einige haben geglaubt, dies sey eine unsehkliche Benennung, und es sey



eine Aufschrift aufs Volumen des Aristoteles gewesen, was nach der Physie gefolgt wäre, und dies hätte eine μετὰ τὰ φυσικά heißen. Aber es bedeutet soviel als transphysica, und die Benennung scheint mit Fleiß von Aristoteles erdacht zu seyn. Es ist die Wissenschaft von dem, was jenseit der Naturwissenschaft liegt, und außer den Grenzen 5 derselben. Außer den Grenzen der Natur kan ich mir nichts anders denken, als Gott und eine andre Welt. Ein Wesen das von aller Natur weit unterschieden ist; und ein Leben das auf das gegenwärtige Leben folgt. — — Natur ist in sensu latiori alles, was ist, in sensu strictiori ists der Gebrauch der SinnenWelt. Nun ists uns aber in einer μετὰ 10 τὰ φυσικά nicht darum zu thun, die Sinnenwelt zu erklären, sondern über die Natur hinauszugehen, und, da das Urwesen als eine Natur zu erklären ist die über die Sinnenwelt weit hinausgeht, und von der Natur unterschieden ist, es nur als ein solehes vorzustellen. Diese Betrachtungen werden die Metaphysie ganz und gar regieren, und 15 ihren Endzwek ausmaehen. / Könnten wir darthun, dies sey indifferent zu wissen; so könten wir gleich gültig gegen alles übrige seyn, was metaphysisch ist und heißt; denn dies soll die Natur aller unsrer Zweke festsezzen. Aber wenn wir sagen, daß diese 2 Fragen die Grundfragen aller Philosophie sind, so fragt sich: Warum dürfen wir diese 20 beantworten? Der Theil der Metaphysie der vom künftigen Leben und von der Fortdauer der Seele handelt, d. i. die Psychologia rationalis daraus gleich theologia rationalis fließt, machen den Haupt-Zwek aller Metaphysie aus. Aber warum intereßiren uns diese beyden Stüke? In Ansehung alles speculativen Wißens könnte gar nicht intereßiren, 25 ob ein Gott, ob eine andre Welt sey oder nicht. Denn die Begebenheiten der Seele werde ich mir nur dadurch erklären, daß ich die Naturursachen davon abführe; denn alles damit erklären, daß es Gott erschaffen, heißt nicht philosophiren, und bey den Scheinüberzeugungen, ob die Seele nach dem Tode fortdaure, kan ich sagen: laß uns warten bis wir hinkom- 30 men, und denn Erfahrungen anstellen. Also der Speculation wegen sind da 2 Wissenschaften auch gar nicht nöthig; denn daß die Seele ein Geist sey, kan ich nach den Phaenomenen erklären, die in ihr vorgehen, und daß sie fort dauern werde. Es muß also eine praktische Absicht seyn, indem man sagt, was ist zu thun, wenn Gott und eine 35 andre Welt ist. Und hier sieht man, daß es uns sehr intereßire. Denn ganz anders ist ein Verhalten, wenn ich nur diese Welt und was in ihr vorgeht kan kennen lernen, und annehmen kan, daß es nur diese Sinnenwelt giebt; denn da habe ich nichts weiter zu thun als nur

darauf zu sehen, wie alle meine Vergnügungen können befördert werden, und alle meine Weisheit endigt sich hier drinnen, daß ich von meinem Leben einen guten Gebrauch mache. Hab ich aber einen gewissen Grund der Vermuthung, es ist eine andre Welt und ein Welt-  
 5 regierer: so eröffnet sich mir wieder ein ander Interesse, und in practiseher Absicht also werden mir die Sätze wichtig; in speculativer Absicht aber haben sie gar keinen Nutzen, und gar keine Bedeutung die von Erheblichkeit wäre, daß meine Speculation dadurch gar nicht bereichert wird; in practischer Absicht aber sinds die wichtigsten  
 10 Gegenstände, indem alle andre Zweke bey ihnen zusammen kommen, und die alle andre weit übertreffen, denn wenn eine andre Welt ist; so frage ich, was hab ich zu thun, um versichert zu seyn, daß ich in alle unendliche Dauer glücklich seyn werde. Gesezt, daß alle Speculationen uns von den Sätzen keine genugsame und befriedigende Ein-  
 15 sicht geben könnten, und daß alle unsre Erkenntniße uns nur auf den halben Weg brachten, wo wir immer unsicher blieben, und nur Vermuthungen hatten, / würde die Metaphysic da nützen? Wir müssen 32 untersuchen, ob nicht noeh ein anderer Weg ist, zu diesen Erkenntnißen zu gelangen, so daß es nicht durch den Weg der Speculation geschieht.  
 20 Da wirds drauf ankommen: was soll ich thun? Hier seh ich, daß die Moral mich lehrt, was ich thun muß wofern ich nicht in den Augen meiner eigenen Vernunft verachtungswerth seyn will, wenn ich der Glückseligkeit theilhaftig seyn will; denn es ist unbillig Glückseligkeit zu erlangen, wenn man sich derselben unwürdig verhält. Die Moral  
 25 aber lehrt, wie man sich der Glückseligkeit würdig verhalten solle. Die Moral ist also eine abgesonderte Wissenschaft, eine praktische und reine Vernunftwissenschaft, die keine principien von Gott und von einer andren Welt voraussetzt; sondern die die praktische Vortreflichkeit schon zum voraus erkennt. Die Moral lehrt mich apodietisch, wie  
 30 ich glücklich werden soll, nur etwas fehlt ihr immer, nemlich, hab ich aueh Grund, mich ihrer würdig zu verhalten, und kan ich auch hoffen, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden? Wenn die Moral die maxime meines Verhaltens ist, so, daß ich durch sie die Sittlichkeit, und ihren Werth kenne, nemlich, worauf kan ich meine Hofnung  
 35 gründen, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden? Es ist nothwendig mit dem moralischen Vorsatz keine Handlung auszuüben als die den Grundsätzen der Vernunft gemäß ist, der Gedanke verbunden, ob man denn wenn man sich so verhält, hoffen kan, des Glücks theilhaftig zu werden? Durch die Moralityet entspringt unhintertreiblich der

Gedanke an einen guten und weisen Weltregierer, der uns der Glückseligkeit theilhaftig machen kan, und der Gedanke an eine andre Welt, in der wir der Glückseligkeit können theilhaftig werden. Also das Daseyn Gottes ist ein Product des Glaubens von unsrer Moralität, so wie die Hofnung einer künftigen Welt, und zwar thut die Moralität dies ohne alle speculative Vermischung, allein durch den Glauben. — Kan aber Metaphysic diesen Glauben vergrößern? Die Betrachtung der ganzen Natur in der Metaphysic hat den Nuzzen, diese Erkenntniß des Glaubens zu sichern, wieder alle Einwürfe einer speculativen Vernunft, und der reinen Vernunft Grenzen zu sezen, damit dieser Glaube keine Abweichung leide. Also wird Metaphysic nicht die Grundfeste der Religion; sondern die Schuzwehr derselben, wieder alle Einwürfe der speculativen Vernunft werden; denn unsre Vernunft ist darinn gefährlich daß sie uns gegen alles Scrupel macht. Die Anfechtungen unsres Glaubens sind daher unvermeidlich, wenn wir nicht durch die Metaphysic der Vernunft bestimmte Schranken sezen. Die Metaphysic hat also blos einen negativen Nutzen, Irrthümer abzuhalten. — Gesezt also, die Metaphysic hätte nur einen negativen Nuzzen; so ist er doch schon unermeßlich groß; denn was kan von größerm Nuzzen seyn als diese verderblichen Irrthümer / abzuhalten, die uns die lezte Hofnung rauben, durch welche alle unsre Bemühungen nur einen Werth bekommen. — Die Erkenntniß, was ich unnaehläßig nach den Grundsätzen der Vernunft thun soll, heißt Moral. Es ist ein Erkenntniß, das ich unabhängig von aller Erfahrung a priori erkenne; und ich habe dabey nicht nöthig, das Daseyn eines höchsten Wesens zu wissen. Freylich bringt sie dadurch eine Triebfeder, und Befestigung hervor, und die moralische Begriffe werden dadurch sehr verschönert; aber dennoch besteht sie vor sich, und ist von metaphysischen Problemen ganz unabhängig. Denn wenn die Principien der Moral theologisch sind, d. i. wüßte ich dabey, ich lehre schon das Daseyn Gottes: so würde ich, ehe ich meinen eignen Willen äußerte, den Willen Gottes wissen. Ich muß also das Gute und Vollkommne eines Willens zuerst erkennen, ehe ich den göttlichen erkenne. Die Moral ist also ein Canon vor meinen Willen, und enthält Sätze, die nicht nothwendig das Daseyn Gottes und einer andren Welt voraussezen; denn es muß das, was zu thun oder zu laßen unrechtmäßig ist, schon aus der Natur der Handlung erkant werden. Aber bey mehrer Untersuchung seh ich: die Moral legt mir zwar Pflichten vor; aber giebt mir nicht die Triebfedern, das zu thun, was mir die Pflicht sagt.



Die Triebfeder aller Handlungen ist die Begierde nach Glückseligkeit; aber diese Triebfeder wird durch die Erkenntniß meiner Moral nicht befriedigt. Ich achte zwar meine Pflicht hoch, aber ich sehe doch nicht, was mich antreibt, dem moralischen Gesezze Gehorsam zu leisten. Dies lehrt mich nicht die Moral; sie lehrt mich wohl was ich zu thun habe um der Glückseligkeit würdig zu werden, aber sie sagt mir nichts davon, ob ichs mir versichern kan, wenn ich mich so verhalte, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden. Alle Pflichten haben keine hinlängliche Bewegungsgründe, wenn sie nicht zugleich Verheißungen und Drohungen bey sich führen. Die moralischen Gesezze haben an sich keine Verheißung, daß ich bey ihrer Vollziehung der Glückseligkeit theilhaftig werde; noch Drohungen bey der Unterlaßung ihrer verlustig zu gehen. In diesem Leben ist auch das Wohlergehen nicht nothwendig mit dem Wohlverhalten verbunden, und der Kummer des Lebens verfolgt oft den am meisten, der sich am gewissenhaftesten an seine Pflicht hielt. Aber was bleibt der Vernunft bey dem Mangel der Verheißungen und Drohungen übrig? Ein Gedanke, daß vielleicht ein Wesen sey, das alle Welt regiert, das bey unserm guten Verhalten, Belohnung, bey dem schlechten Verhalten, Bestrafung austheilt. Wenn keine künftige Welt wäre: so wären die moralischen Gesezze ohne allen Erfolg, und der, der sich den Gesezzen würdig verhielt dürfte nie hoffen der Glückseligkeit theilhaftig zu werden; denn in der Natur stimmt das nicht immer zusammen. Giebts also nicht einen Regierer, der einmahl Glückseligkeit nach Wohlverhalten austheilen wird: so hat die Moral keine Triebfedern. Wir können uns ein praetisches Dilemma vorstellen (*dilemma practicum* ist das, was mich, wenn ich nicht etwas voraussetze, in lauter absurda practica stürzt) wo einer auf einige absurda practica stößt. Es giebt 2 absurda practica 1) den Grundsatz, nach welchem ich alle Anforderung auf Redlichkeit und Gewißen fahren laße; denn kein Mensch würde einen Grundsatz faßen, worinn er in seinen und andrer Augen verabscheuungswürdig wird, 2) der Grundsatz wodurch ich aller Glückseligkeit verlustig gehe. Wenn wir also eine Moral annehmen: so verflechten wir uns in ein absurdum practicum, wenn wir nicht das Daseyn Gottes / und die Hoffnung einer andern Welt voraussetzen. Das Dilemma woraus man zeigen könnte, daß der, der das sittliche Gesez für ein Vernunft-Gesez hält, sich in ein absurdum practicum verflechte, wenn er nicht Gott und eine andre Welt voraussetzt, ist dieses: Wenn kein Gott und eine andre Welt ist; so muß ich entweder sehr standhaft die Tugendregeln befolgen, aber



alsdenn bin ich ein tugendhafter Phantast, denn ich ginge der Glückseligkeit nach ohne zu hoffen, ihrer je theilhaftig zu werden; denn nach dem Lauf der Natur kan ich nicht hoffen, daß die Glückseligkeit des Verhaltens mir werde zu theil werden: oder ich werde die Gesezze der Tugend verwerfen, und soviel Lust des Lebens sammeln, als ich 5 kan, indem die Moral mir kein Glück verschaffen kan, und kein künftiges Leben verspricht; aber da mache ich mich selbst zum Bösewicht und faße die Gesinnung eines sehr schlechten Menschen. Denn da werde ich alle Lust des Lebens einzuerndten suchen, sollte es auch durch die ärgste Schelmereyen geschehen. Dies ist das 2te 10 absurdum practicum. Wenn ich also nicht Gott und eine andre Welt annehme: so muß ich maximen faßen, die absurditatem practicam enthalten. Ich entschließe mich entweder ein Narr oder ein Bösewicht zu werden. Dies Dilemma practicum zeigt an, daß die Moral, die uns in unsrer Vernunft a priori geschrieben ist, unzertrenlich mit dem Ge- 15 danken an das Daseyn Gottes und eine beßre Welt verbunden ist. Hier fragt sich nur noch, ob jemand einer Tugend nachgehen könne mit der größten Sorgfalt, wenn er nicht Gott und eine andre Welt glaubt? Es ist unmöglich; denn kan wohl jemand einer Idee nachgehen wobey er in seinen Augen des Beyfalls würdig wird; aber dabey 20 er viele Güter des Lebens entbehren muß, ohne zu glauben, daß ihm sein Wohlverhalten einst werde belohnt werden? Er ist alsdenn ein Phantast und geht einem Hirngespinnst nach, das ihm nie zu theil werden wird. Also können wir sagen: mit der Erkenntniß unsrer Pflichten und mit der moralischen maxime, dieser Erkenntniß gemäß zu 25 leben, ist der Glaube an Gott und an eine andre Welt unzertrennlich verbunden. Die Schönheit von der Idee einer guten Handlung kan einen wohl bewegen, aber nicht denn, wenn Vortheile des Lebens aufgeopfert werden müssen, und also Schaden damit verbunden ist. — Wenn wir also durch die Metaphysie keine vollkommne Wissenschaft 30 nach logischer Vollkommenheit erlangen können, von den 2 Cardinal-sätzen von Gott und einer andren Welt: so sind wir dennoch nicht von aller Ueberzeugung blos; denn es bleibt der moralische Grund übrig der niemals mangeln würde, wenn wir die moralischen Gesezze recht eingesehen haben. Dieser Gedanke widerstreitet auch nicht einmahl 35 Dingen in der Natur, folglich kan uns ihn nichts rauben. Wenn uns nun gleich die Speculation diesen Gedanken nicht in eine Wissenschaft verwandeln kan; so ist unsre Vernunft im practischen Gebrauch doch immer zureichend uns davon zu überzeugen, indem alle Pflichten den

Gedanken ans Daseyn Gottes und an eine andre Welt mit sich führen. Ein praetischer Glaube aber kan eine eben so starke Ueberzeugung bey sich führen als ein speeulativisches Wißen, denn wenn ich finde, es widerspricht der Saehe nichts, so habe ich Gründe es zu glauben, was  
 5 soll noch hindern es anzunehmen? Daher ist der moralische Glaube / so 35  
 unerschütterlich als die größte Speeulativische Gewisheit, ja er hat noch einen gewißen Grad der Festigkeit der größer ist als jede Speculation denn was auf die principia einer Entschließung gestützt ist, ist schwerer als Speeulation. —

10 Wir werden also Freyheit in der Metaphysie haben alle Beweise vom Daseyn Gottes zu examiniren, sie mit aller Strenge zu prüfen und ihnen den Schein zu benehmen suchen wo man Bedenklichkeiten vorgibt daß sie das Daseyn Gottes nicht beweisen, da es in dieser Sache drauf ankommt, Wahrheit zu beweisen so werden wir der Vernunft nie  
 15 einräumen sophistisch etwas allhier zu beweisen, und bey dieser Freyheit werden wir nicht besorgen dürfen, daß die Gründe fürs Daseyn eines höchsten Wesens erschüttert werden, denn wir haben auch praktische Gründe dafür die unerschütterlich sind, wenn gleich die Speeulationen wegfallen. Wenn einer der Philosophie parteyisch vorzeichnen  
 20 müßte was sie behaupten soll, daß sie zwar forsehen soll, aber gar nichts behaupten was nicht andre behauptet haben; so heißt das gar nicht philosophiren. Da es uns also hier nur darum zu thun ist, zu fragen, ob wir noch andre Beweisgründe haben, so können wir sie prüfen, angreifen und verweisen wenn auch kein einziger übrig bleibt,  
 25 dadurch können wir das Vermögen unsrer Vernunft examiniren wie weit wir sie extendiren können um das Daseyn Gottes und einer andren Welt zu erforschen und zu beweisen. Diese Prüfung unsrer selbst wird das seyn womit wir uns in der Metaphysie beschäftigen werden. Keine Wißenschaft sezt sich mehr in Verdacht, daß man bey ihr ver-  
 30 geblich arbeiten werde als die Metaphysic und bis diesen Augenblick ist kein metaphysisches Buch erschienen von dem man sagen könnte es sey zuverlässige Wahrheit drinnen enthalten, und dies geht so weit daß alle Sätze der Metaphysie streitig werden die ausgenommen die unsern Begriff nicht erweitern, sondern nur erläutern. Demohngeachtet  
 35 aber erhält sich die Metaphysie im Werth, denn die Fragen der Metaphysic werden durch die Natur der menschlichen Vernunft gegeben und sind mit dem Interesse des Menschen so verbunden, daß sie niemals verworfen werden können, und doeh ist noch kein Werk zu Stande gekommen, das allen Fragen gnung that, und es scheint daß

denn keine Aufklärung statt finden werde. Wenn die Vernunft metaphysisch untersucht, so findet sich daß die vorgebliehen Beweise ohne Grund sind, daß das Ganze ohne Gewisheit, und allenthalben ein falscher Schein sey. Was ist davon die Ursache? Man kan bey solchen Wahrheiten einen 2fachen Weg einschlagen, 1) den dogmatischen, 5 indem man Sätze vorträgt die die Vernunft a priori gefunden zu haben glaubt diesen Weg haben alle Metaphysieer verfolgt denn zuerst behauptet der Mensch, in der Folge aber maehen uns die Sceptieer Einwendungen. Darauf fing man an die Vernunft selbst zu examiniren, 36 ohne über den Satz: ist ein Gott zu disputiren, / sondern man fragt wo 10 die Vernunft so etwas hernehme? Man untersucht hier also das Subjeet ohne das Object in der Metaphysie zu betrachten. Dieses Studium ist nothwendig, denn es mußte entstehen, um von den Objecten Richtigkeit zu bekommen, denn ich muß doch wissen ob in mir Principia sind zu solchen Erkenntnißen zu gelangen, aber wird man dies 15 wohl von der Vernunft ausreichend können? In der Naturwissenschaft möchte es wohl möglich seyn, bis zur Auflösung vieler Fragen zu gelangen, weil wir nicht wissen wie weit die Erfahrung den Menschen noch bringen kan, aber in der Physie sind die Grenzen der Vernunft nicht bestimmt. In Ansehung der Mathematic laßen sich die Grenzen 20 der Vernunft auch nicht bestimmen, weil da alles auf Anschauung gebracht wird, welches ins unendliche gehen kan. Wir können also niemals wissen wie weit die Mathematic in Bestimmung einer Figur kommen werde. In der reinen Metaphysie ohne Principle der Erfahrung und ohne uns auf die Anschauung zu gründen, denn sie ist 25 eine Philosophie die durch bloße Begriffe und nicht durch die Construction der Begriffe die Sache erkennt, in Ansehung dieser können wir also zwar auch nicht zur Gewisheit gelangen; aber doch in Ansehung der Schätzung unsrer Vernunft selbst, wenn wir mit Gewisheit einsehen, daß die Grenzen unsrer Welt so bestimmt sind wie wir es 30 zeigen. Diese Grenzen müssen sich ganz gewiß bestimmen laßen; weil sie Gegenstände über Arten zu reflectiren sind; weil uns die Gegenstände durch die Erfahrung nicht gegeben sind; so haben wir kein Object der Reflexion. Wenn wir also alle Begriffe der Vernunft in der Philosophie nehmen, so wir sie abzählen können, denn wir werden die 35 Grundsätze im Gebrauche unsrer Vernunft enumeriren können und daraus schließen wir weit der Anfang im Gebrauch unsrer Vernunft reiche, und wenn wir dieses können, so haben wir das was verlangt wird und wenn wir denn finden daß mehr Fragen nicht beantwortet



werden können, so können wir in unsrer Metaphysic gewiß seyn und dürfen nicht herumschweben, denn wir können nun den falschen Schein zeigen, mit dem diese Fragen aufgelöst werden zu können scheinen, wir werden dadurch Religion und Moral in Sicherheit stellen  
5 gegen die Angriffe einer speculativen Vernunft. Das System de la Nature macht viel Aufsehen, aber eine geläuterte Metaphysic kan es bald zu Schanden machen, denn da zeige ich wie diese Fragen alle aus Misverstand entstanden sind, so daß da alles allmählig wegfällt, denn wenn ich zeigen kan durch welche Illusion ich hintergangen bin so kan  
10 ich niemals mehr hintergangen werden. In neuern Zeiten als alle Wißenschaften eine große Revolution erlitten, dadurch die Experimental-Physik in Schwunge kam, gerieth man darauf die reine Vernunft physiologisch aber nicht kritisch zu examiniren. Physiologie der Vernunft ist eine Untersuchung des facti wie wir zur Vernunft  
15 Erkenntniß kommen, sie handelt also vom Entstehen der Begriffe. Locke that dies zuerst, und daraus konte man viel Nuzzen haben, aber wenn wir die Begriffe einmahl haben, so ists weder nöthig noch auch möglich zu untersuchen wie wir zu den Begriffen gekommen sind, wir haben also nur die Frage übrig: was enthält unsre Vernunft für  
20 Begriffe? was haben sie vor einen Sinn? und in wie weit können sie gebraucht werden? Dies ist eine Critic der Vernunft, hier untersuche ich das Jus mit dem wir uns unsrer Vernunft-Begriffe bedienen können, und da werde ich finden, daß ich mit allen meinen Begriffen nur auf Gegenstände der Erfahrung gehen kan, so daß ich zwar unab-  
25 hängig von der Erfahrung urtheilen kan, aber meine Begriffe doch nur bloß auf die Erfahrung anwenden darf. Das dogmatische fällt hier nicht ganz weg, aber das Critische giebts mit Gewisheit, zwar nicht in Ansehung dogmatischer Antworten sondern in Ansehung der Gewißheit deßen, was die Vernunft in Ansehung aller Fragen der  
30 Metaphysic ausrichten kan. Eine solche Critic ist noch nie geschrieben, und Herr Professor Kant ist der erste der sie der Welt in dem Buche „Kritik der reinen Vernunft, Riga: 1781“ mitgetheilt hat. Indeßen sehen wir auch, daß wir bey der dogmatischen Methode nicht ganz zuverlässig gehen können, so werden wir dennoch sie nach unsrem  
35 Autor vortragen. Wir würden demnach die Metaphysic nicht als ein Lehrgebäude, als eine Doctrin etabliren, weil man doch in der Folge finden wird, daß dies bloßes Blendwerk ist. Die Critic muß also ein System der Selbst-Erkentniß unsrer Vernunft hervorbringen, und in diesem System der Metaphysic werden wir erst alle Begriffe derselben



analytisch durchgehen, indem wir blos erklären, woraus unsre Vernunft bestehe? wie sie sich dieses oder jenes Begriffs bediene? dies ist von großem Nuzzen ob wirs gleich hier dahin gestellt seyn laßen, ob die Frage der Metaphysie beantwortet werde oder nicht? Die Metaphysie ist der Inbegriff aller reinen Vernunft-Erkentniß, die durch die analytische Behandlung sehr aufgeklärt wird, wir sehen, wie schon Definitionen die Vernunft aufklären, wie vielmehr wird die Vernunft aufgeklärt werden, wenn ich alle ihre Grundsätze illustriere. Die Beantwortung aller Fragen der Vernunft ist der synthetische Theil der Metaphysie wo wir unsre Erkentniß durch reine Vernunft zu erweitern und neue Kentniße zu erwerben suchen, durch den analytischen Theil beantworten wir keine Fragen der Vernunft und erweitern also dadurch unsre Begriffe nicht. Der synthetische Theil hingegen bedarf einer Untersuchung wo wir schon unsere Vernunft zu erweitern suchen, wenn gleich jezt noch nicht alle Philosophen auf die Critie der reinen Vernunft einschlagen, so werden sie doch genöthigt seyn, einmal drauf zu kommen, denn die Noth / muß den Menschen endlich lehren diesen Weg zu gehen, weil dieser die völlige Befriedigung giebt, und wir ohne ihn in Ansehung der reinen Vernunft immer in Zwiespalt seyn werden.

### Die Ontologie.

20

Die Wissenschaft von der Eigenschaft aller Dinge überhaupt wird die Ontologie genannt. Man sieht aus dieser Definition, daß die Wissenschaft nichts weiter enthält, als alle Grund-Begriffe und alle Grundsätze unsrer Erkentniß a priori überhaupt. Denn wenn sie die Eigenschaften aller Dinge überhaupt erwegen soll, so hat sie nichts weiter zum Gegenstand als das Ding. Sie hat gar keinen besondern Gegenstand, denn Ding überhaupt heißt jeder Gegenstand des Denkens, hab ich also keinen andren Gegenstand als den des Denkens so habe ich keinen von andren unterschiedenen Gegenstand und da bleibt mir also nichts als das Erkentniß übrig. Diese Wissenschaft von den Dingen überhaupt muß doch a priori erkannt werden, folglich wird die Ontologie eine Erkentniß aus purer Vernunft seyn. Sie muß eine Erkentniß seyn die nothwendig ihrem Gegenstand zukommt und folglich nicht aus der Erfahrung kan geschlossen werden, weil die Erfahrung nur auf Gegenstände der Sinnen geht und nicht auf Gegenstände überhaupt kan bezogen werden. Demnach kan die Ontologie nur die Principia der reinen Vernunft-Erkentniß a priori überhaupt angeben, sie

ist mithin die Wissenschaft von den Grundbegriffen und Grundsätzen worauf alle reine Vernunft-Erkentniß beruht. Wir werden also hier nicht soviel Gegenstände zu erwegen haben, sondern die Principia unsrer reinen Vernunft-Erkentniß selbst, und deshalb wird auch diese

5 Wissenschaft nicht füglich Ontologie heißen können, denn da würde es bedeuten als wenn wir Dinge zum Gegenstande hätten. Aber der Gegenstand mag seyn wie er will, ich denke mir nur die Erkentniß deßelben überhaupt, so wie die Logie gar nichts über die Gegenstände bestimmt, sondern vielmehr über die Regeln des Verstandes überhaupt,

10 so ists auch mit der Ontologie. Der Name Ontologie ist nicht schicklich, weil es nach demselben scheint, als wenn die Wissenschaft einen besondern Gegenstand hätte, sie hat nichts als die Vernunft selbst zum Gegenstande und zwar betrachtet sie die Grundbegriffe und Grundsätze dieses reinen Verstandes und der reinen Vernunft. Der schik-

15 lichste Name für diese Wissenschaft also ist transcendente Philosophie. Eine Erkentniß ist reine Vernunft-Erkentniß so fern sie völlig a priori gilt, diese aber heißt darum noch nicht transcendental, sondern die Betrachtung von der Möglichkeit unsrer reinen Vernunft Erkentniß ist transeendental. Die transcendente Philosophie wird daher zeigen,

20 wie es möglich ist, a priori etwas zu erkennen. Sie wird alle Elemente unsrer Erkentniße a priori bestimmen. Sie ist daher der höchste Gipfel aller Philosophie, und bestimmt, wie weit der / menschliche 38a Verstand kommen kan, so fern er völlig a priori urtheilt. Wenn sie aber die Grenzen deßelben bestimmen will; so muß sie auch noth-

25 wendig den Inhalt bestimmen, was und wie viel Prinzipien der reine Verstand habe, welches die Bedingungen des Gebrauchs unsrer Principien a priori sind, und wie weit sich der mögliche Gebrauch unsrer Vernunft erstrecke? Diese transeendente Philosophie ist daher nöthig, nicht um den Umfang unsrer Erkentniße zu erweitern: sondern

30 um die Erkentniß zu bestimmen, und alsdenn sehe ich ein, daß wenn ich die Grenzen nicht kenne, ich Gefahr laufe, auf Verlust zu arbeiten, und wenn ich nicht bestimmen kan ob meine Erkentniß wahr sey oder nicht, so wandle ich im Lande der Hirngespinnster umher. Die Grenzen unsrer empirischen Erkentniße laßen sich gar nicht bestimmen; denn

35 so weit man auch durch die Erfahrung gekommen ist: so kan man doch noch immer weiter gehen, denn das Feld der Erfahrung ist unermeßlich. Die Philosophie der Erfahrung, d. i. die Physie hat also keine bestimmte Grenzen, denn ihre Erkentniße werden nach Natur Kentnißen, und diese nach empirischen Principien an die Hand gegeben,

um daraus die Erfahrung in der Natur zu erklären. Die Mathematic hat auch keine bestimmte Grenzen, denn sie erklärt a priori Gegenstände der Erfahrung, die sie bis ins unendliche erklären kan. Aber in Anschung der reinen Objecte giebt's viele, die vielfältig nicht in der Erfahrung gegeben werden können z. B. vom Urwesen in der Meta- 5 physic. Welches sind hier die Grenzen der reinen Vernunft? Hier muß es möglich seyn, die Grenzen unsrer Vernunft zu bestimmen; denn bey der reinen Vernunft ist mir der Gegenstand gar nicht gegeben: sondern meine Vernunft selber ist es. Hingegen bey dem Gegenstand der Erfahrung hilft das Studium des Verstandes nichts, denn hier be- 10 komme ich die Gegenstände als wahr. Aber bey dem Studio der reinen Vernunft soll ich alles aus mir selber spüren: da ich also in der transcendentalen Philosophie blos mit mir selber zu thun habe; so ist mir das Ganze meiner Vernunft-Erkenntniß gegeben, und von dieser Natur

39<sub>1</sub> meiner Vernunft muß eine Grenzbestimmung / möglich seyn. Die 15 transcendente Philosophie kan also eine Grenzbestimmung der reinen Vernunft heißen, eine Vernunftwissenschaft, welche bestimmt, wie weit ich mit meiner reinen Vernunft reichen kan. Ehe wir aber die wirkliche Erkenntniß a priori nach ihren Elementen, Grundsätzen, Umfang und Grenzen bestimmen, müssen wir erst eine wichtige Frage 20

39 untersuchen, nemlich: / wie sind Erkenntniße a priori möglich? Jede Erkenntniß besteht aus Begriffen und Urtheilen, diese sind zwey, nemlich analytisch und synthetisch. Ein analytisches Urtheil ist ein solches, wenn ich dem Object ein Praedikat beylege, welches schon im Begriff dieses Objects enthalten ist, z. E. jeder Körper ist theilbar und 25 nimmt einen Raum ein, dieses war schon in meinem Begriff vom Körper enthalten, und ich kan dies Praedikat durch die Analysis des Subjects finden, es ist also nur ein Erläuterungs-Begriff. Und hievon sind alle Wissenschaften voll, denn jede gute Definition muß eigentlich ein analytisch Urtheil enthalten. Ein synthetisch Urtheil ist 30 ein solches, wenn ich zu dem Begriff noch etwas hinzusetze, was vorher nicht drinn enthalten war, z. E. das Gold ist Feuerbeständig, oder rostet nicht, dies konte in meinem Begriff vom Golde vorher unmöglich enthalten seyn, es ist also ein Erweiterungs-Begriff. — Nun fragt sich also zuerst, wie sind analytische Urtheile a priori möglich? 35 — vermöge dem Satz des Widerspruchs | : das principium contradictionis ist das oberste negative Criterium der Wahrheit (Criterium der Wahrheit ist ein Unterscheidungszeichen der Wahrheit) welches zwar hiebey nicht allgemein hinreichend ist, indeßen muß doch jede



Erkenntniß nur zuerst ihm nicht widerstreiten: ob sie aber ferner wahr sey, muß apart bewiesen werden: | z. E. alle Körper sind theilbahr wenn ich nun umkehre, und sagte: jeder Körper ist untheilbahr, so widerspräche ich mir selbst, und es wär daßelbe, als wenn ich sagte: jedes Theilbahre ist untheilbahr. — Wenn ich aber nun frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? so scheint dies anfangs sehr paradox zu seyn. Die synthetischen Urtheile sind entweder, 1) aus der Erfahrung genommen, denn die ganze Erfahrung besteht aus synthetischen Urtheilen, und denn sinds Erfahrungs-Urtheile, wie z. E. in der Experimental-Physic, oder 2) a priori, und dies scheint auffallend zu seyn. Hiebey fragt sich auch noch ferner welches ist das oberste Princip unter welchem synthetische Urtheile a priori möglich sind? Denn wir haben gleichsam 2 Territoria vor uns, das eine ist das oberste Princip der analytischen Urtheile, nemlich der Saz des Widerspruchs, aus welchem zwar nicht alle analytische Urtheile dürfen abgeleitet werden, welches aber doch unter ihm zu stehen ein nothwendiges Erforderniß aller analytischen Urtheile ist. Das 2te oberste Princip der synthetischen Urtheile haben wir noch nicht, das fehlt uns, und wir müssen es drum aufsuchen. Denn der Saz des Widerspruchs kan hier nicht das oberste Princip seyn, weil ich hier nicht meinem Object ein Praedicat beylege, das aus dem Begriff deßelben genommen ist, folglich ihm nicht selbst widerstreiten kan, sondern nur / dem einen Praedicat, welches ich ihm außer dem Begriff des Objects beylege, widerspricht, und dies läßt sich sehr wohl denken, denn ich kan zwar nicht sagen, A und non A, aber ich kan sagen A und non B. z. E. wenn ich sage: die Tugend macht glücklich, so ist dies ein synthetisch Urtheil, denn ich kan aus dem Begriff der Tugend nicht einsehen, daß sie auch glücklich macht, wenn ich nun aber auch wollte sagen: die Tugend macht nicht glücklich, so ließ sich das auch recht gut denken, denn dies widerspricht nicht meinem Begriff von Tugend. Folglich muß hier ein ander oberstes Princip seyn, nach welchem synthetische Erkenntniße a priori möglich sind. Man muß hier immer genau auf 2 Sätze acht geben, nemlich

- 1) obs auch wirklich synthetische und nicht analytische Urtheile sind.
- 2) ob sie a priori oder a posteriori genommen sind.

Nun fragt sich: giebts auch wirklich synthetische Urtheile a priori? — Dies beweist die ganze Mathematic. z. E. daß ein Triangel grade  $180^\circ$  enthalte. Es fragt sich, ob dies nicht ein synthetischer Saz a posteriori ist, denn man kan ja auch mit dem Transporteur jeden



Winkel ausmeßen, und denn zusammenrechnen, allein dies ist immer zufällig, so wie jeder Erfahrungs Satz zufällig ist, und es wird nicht immer so ganz genau herauskommen. Allein a priori sehe ich ein, daß er nothwendig  $180^\circ$  enthalten muß. In der Philosophie giebt's auch synthetische Sätze a priori, z. E. wenn ich sage: alles was ist muß eine Ursache gehabt haben. Dies ist kein analytisch Urtheil a priori, denn alsdenn würde ich aus dem Begriff „was ist“ mir nichts weiter denken können, als etwas das vorher nicht war, und nun da ist, aber nicht, daß es eine Ursache nothwendig haben muß, so kan es auch nicht ein synthetisch Urtheil a posteriori seyn, weil ich da gleichfalls nicht einsehen kan, daß es eine Ursache nothwendig haben muß. Ferner: daß alle Substanzen fortdauern und nur die Form sich verändert; dies kan ich auch nicht aus der Erfahrung haben, noch kan es ein analytisch Urtheil seyn. Die Analysis der Begriffe ist sehr nöthig, um jeden Theil des Begriffs deutlich zu erkennen. | : oder hab ich diese nicht, so muß ich mir wenigstens durch die Analogie es deutlich zu machen suchen: | Haben wir nun dies, so wollen wir unsre Begriffe doch auch gern erweitern, daher ist die analytische Erkenntniß nur der Uebergang zur synthetischen, und dies ist auch nöthig daß wir unsre Erkenntniß immer zu erweitern suchen. Daher ist der Zweck unsrer Bemühung mit der Analysis nur der, um dadurch weiter zu kommen und unsre Erkenntniß zu erweitern. Indeßen können wir nur durch die Erfahrung zu synthetischen Urtheilen gelangen, und nun fragt sich doch noch: ob wir nicht auch synthetische Erkenntniße a priori, so wie analytische a priori haben können? Dieses scheint anfangs ganz unmöglich zu seyn, indeßen beweist es doch eine ganze große Wissenschaft nämlich die Mathematik, und in der Naturlehre findet man auch einige Principien dieser Erkenntniß z. E. der Grundsatz: alles was geschieht muß seine nothwendige Ursache haben, / ferner: Die Form aller Dinge in der Welt vergeht, aber die Materie bleibt. Um die große Wichtigkeit dieses Problems einzusehen, müssen wir folgende Betrachtung anstellen: Es giebt also synthetische Erkenntniße a priori, nun scheints aber, weil sie nicht aus der Erfahrung genommen sind, so mögen sie auch nicht auf die Erfahrung dürfen angewandt werden, sondern über das Feld der Erfahrung viel weiter hinausgehen? — und diese Meynung hat manche Abentheurer erweckt, die am Ende, weil sie von allem eine Ursache wissen wollten, so ins Gedränge kamen, daß sie nicht aus nicht ein konnten, endlich sich mit einem absolut nothwendigen Wesen helfen wollten, mit dem sie wieder

keinen rechten Begriff verknüpfen konten. Und dies ist auch die Lage, in welcher die Metaphysic von je an bis auf diese Zeit war, indem allen Metaphysicern es zu schlecht dünkte, bey der Erfahrung zu bleiben, und sie folglich sogleich über die Erfahrung hinausgehen wollten. —

5 Sie erstrecken sich aber nur bloß auf Gegenstände der Erfahrung; weil Erfahrung selbst nur nach diesen synthetischen Erkenntnißen a priori möglich ist; denn, bringen wir unter diese Erkenntniß die Gegenstände der Sinne, so machen wir Erfahrung. Wie dies aber eigentlich zugeht, daß Principien die nicht aus der Erfahrung

10 genommen sind, doch nicht außer dem Feld derselben können angewandt werden, sind wir nicht vermögend einzusehen. Denn meine Erkenntniß kan entweder, 1) a posteriori seyn, und denn ist es eigentlich Erfahrung, 2) a priori welches doch auf dem Denken beruht, und doch nicht anders als nur auf die Erfahrung kan angewandt werden. —

15 In allen meinen Erkenntnißen ist 2erley: Anschauung und Begriff, das letztere muß bey jeder Erkenntniß seyn, und ist: eine Vorstellung in Beziehung aufs Object, indeßen muß ich doch auch bey jeder Erkenntniß Anschauung haben die dem Begriff correspondire, kan ich keine geben, so hat mein Begriff keine Bedeutung; welches die Ver-

20 knüpfung oder der Commerce eines Begriffs mit der Anschauung ist, welches letztere wieder: eine unmittelbare Vorstellung eines einzigen Objects ist; Begriff ist aber eine mittelbare Vorstellung eines Merkmahls was mehreren gemein ist. — Wenn wir synthetische Erkenntniße a priori haben sollen, so müssen wir also auch 1) Begriffe, 2) Anschau-

25 ung a priori haben, worauf erstres könne angewandt werden. Demnach werden wir uns also auch nach beyden umsehen müssen. Anschauung ist eine unmittelbare Vorstellung eines einzigen Objects; haben wir eine solche Anschauung von einem einzigen Object a priori? — ja, dies sind Raum und Zeit. Wenn z. E. der Mathematicer einen Triangel

30 macht, so stellt er sich noch unendliche dergleichen vor, er macht sich aber nur eine Anschauung. Von dem Raum so wie von der Zeit sehe ich ein, daß 2 Räume oder Zeiten nicht neben einander seyn oder fließen können. Hier / sind also reine Anschauungen a priori, so fern 42 sie mit keiner Empfindung vermischt sind. — Begriffe sind Ver-

35 standes-Vorstellungen, und von den formalen Gesezen des Verstandes ohne Unterschied der Objecte, redt die Logie. Ihr eines Capitel handelt von dem Urtheil, welches das Bewußtseyn der mannigfaltigen Vorstellungen einer Einheit in einem Bewußtseyn ist. Wir dürfen also nur in der Logie alle Regeln von der Vereinigung verschie-

dener Vorstellungen in einem Bewußtseyn, auf die Anschauung appliciren, und denn ist es ein Verstandes-Begriff z. E. der Begriff der Größe ist sehr mannigfaltig, und ein reiner Verstandesbegriff, in der Logie wird von der Größe der Urtheile geredt, und dies applicire ich nun auf die Objecte, so daß ich sie mir als Einheit, Vielheit und Allheit vorstellen kan. Dies ist nun auch ein Verstandes Begriff und kan auf die Erfahrung angewandt werden. Man kan z. E. vor der Erfahrung wissen, daß der Raum nur 3 Abmessungen haben könne, in die Länge, Breite und Höhe. Eben so muß es auch Begriffe a priori geben durch die wir uns Dinge denken, die nicht durch die Erfahrung gegeben sind, denn wären sie alle aus der Erfahrung, so könnten wir keine synthetische Erkenntniße a priori haben. Können wir aber alle Begriffe deren der Verstand fähig ist nach einem einzigen Princip erkennen? — wir müssen hiebey sehen

- 1) aus welchem Grunde die Erkenntniße sind 15
- 2) wie viel deren möglich sind. Wenn wir dies wissen, so haben wir einen herrlichen Fund gethan, und unsre reine Philosophie wird alsdenn dadurch ein wahres System, denn dadurch daß ich ähnliche Erkenntniß an einander paße, wird kein System. Wir sehen also

1) worauf die Urtheile a priori beruhen. Urtheilen ist die Handlung des Verstandes und ist das formale unsres Verstandes, das materiale sind die Gegenstände der Sinne. Denn der Verstand ordnet nur, und die Erfahrung muß den Stoff dazu geben, daher werden wir in der Logie nachsuchen müssen, was alle Form des Verstandes ausmacht. Ein solches Systema der Categorien | reiner Verstandes Begriffe | würde sehr nützlich seyn, und man könnte ein Lexicon soleher reinen Verstandes Begriffe schreiben, welches aber sehr klein werden würde, weil nichts aus der Erfahrung genommenes mit dazu könnte gerechnet werden. Wir wollen also aus der Logie den ganzen formalen Gebrauch jezt vornehmen. 20

Alle Urtheile können auf folgende Weise eingetheilt werden 30

I, Der Quantitaet, diesem nach sind sie	1) einzelne	} Urtheile	Jul: Caesar	Einheit, vnitas
	2) besondre		ist gelehrt,	
	3) allgemeine		einige sind gelehrt	Vielheit, multitud
			alle Menschen sind sterblich	Allheit, Totalitas*

\* Hierin liegt der Begriff der Größe der Dinge, und der Begriff der Größe ist ein reiner Verstandes-Begriff 35

		/ 1) bejahende	ein Mensch ist sterblich	Realitas	43
	II. Der Qualitaet nach sind sie	2) verneinende	die Seele ist nicht sterblich	Negatio	
5		3) unendliche	die Seele ist — nicht sterblich *	Limitatio, Ein- schränkung $\pi$	
		1) categorisch $\psi$	Alle Menschen sind sterblich**	Substanz, acci- dens	
10	III. Der Relation nach, sind sie	2) hypothetisch	Wenn ein Wesen ein Thier ist, so ist es sterblich $\chi$	Antecedens, Con- sequens, Cauſa oder cauſatum	
		3) disjunctiv	Ein $\Delta$ ist ent- weder recht- oder nicht rechtwinklicht $\chi\chi$	Compositum et partes $\varkappa$	
15		1) problematisch	Wenn Gott gerecht ist, so werden die be- harrlich Bösen bestraft $\varphi$	Möglichkeit	
20	IV. Der Modali- taet nach, sind sie	2) aßertorisch	Gott ist gerecht so werden die beharrlich Bösen bestraft $\chi\chi\chi$	Wirklichkeit	
25		3) apodictisch	Die beharrlich Bösen werden nothwendig bestraft $\varphi\varphi$	Nothwendigkeit	

\* es steckt hierin eine logische aber doch gute, und richtige Sub-  
 30 tilitaet, denn, wenn ich das nicht zum ist setze, so sage ich, was sie  
 nicht ist, im deutschen kan mans nicht so gut unterscheiden als wie  
 im lateinischen: anima non est, mortalis, ist also verneinend. Sage ich  
 aber: anima est, non mortalis so sage ich eigentlich, was die Seele ist,  
 und nicht, was sie nicht ist.

35 \*\* wo von einem Subject ein Praedieat gebraucht wird

$\chi$  welches das Verhältniß des Grundes zur Folge anzeigt.

$\chi\chi$  das Verhältniß der Glieder der Eintheilung zu einander in einem  
 eingetheilten Begriff.

$\varphi$  wenn ichs denke, um hernach zu untersuchen, obs wahr oder  
 40 falsch sey. Sie werden ihrer Möglichkeit nach genommen.

$\chi\chi\chi$  wenn ich ein wahres Urtheil denke

$\varphi\varphi$  wenn ich mir gleich die Nothwendigkeit vorstelle.



$\pi$  ist derjenige Mangel, in so fern die Realitaet nicht die Größe ist z. E. Licht ist Realitaet Finsterniß Negation, Schatten Limitation.

$\propto$  der einzelne Begriff wird gegen die Glieder der Eintheilung vorgestellt

$\psi$  die 1ste Categorie ist die der Inhaerens, die 2te der Caußalitaet, die 3te, das Verhältniß der Theile im Zusammengesetzten, oder Commerce.

Mehr Verstandes Urtheile giebt's nicht, und es existirt kein reiner Verstandes Begriff, der nicht unter einer dieser Categorien stehe. — Durch die Modalitaet denke ich nichts eigentliches an dem Dinge, sondern nur die Art, wie ich es setze, ob ich es als möglich, gewiß, oder nothwendig denken soll. Die 3 ersten Claßen der Categorien sind also so beschaffen, daß sie das Object selber durch Praedicate bestimmen, statt deßen ich in der Modalitaet nichts hinzusezze, sondern nur die Art des Denkens vorstelle. Jede logische Function der Urtheile | Function ist die Eintheilung der Quantitaet, Qualitaet etc. nach | enthält also 3 Momente, und es ist besonders, daß immer das 3te Moment aus 44 den beyden ersten zusammengesetzt ist. Denn z. E. die Vielheit /so fern sie eine Einheit ausmacht, heißt: Allheit, es komt also heraus, wenn ich die Einheit und Vielheit zusammenziehe. Realitaet so fern sie durch 20 Negation afficirt wird, ist Limitation. Bey der Relation entspringt der Commerce, so fern eine die Caußalitaet der Bestimmung des andern enthält, welcher auch aus dem Begriff der Substanzen, und ihrer wechselseitigen Ursachen entspringt. Die Nothwendigkeit etwas zu sezen, folgt aus der Möglichkeit, denn wenn aus dem Begriff des 25 Möglichen die Wirklichkeit folgt, so muß auch die Nothwendigkeit da seyn. Folglich bestätigts sich, daß aus den 2 ersten Categorien immer die 3te entspringt. Lägen nun diese reine Verstandes Begriffe nicht zum Grunde, so würden wir durch alle Sinne keine Erfahrung bekommen, denn diese entspringt nur vermöge der Begriffe, nemlich, 30 wie wir die mannigfaltige Wahrnehmungen unsrer Sinne in einem Bewustseyn vorstellen. Daher muß doch also etwas vor der Erfahrung vorhergegangen seyn, es müssen reine Verstandes Begriffe zum Grunde liegen, und es muß also auch synthetische Begriffe a priori geben. — Außer diesen Begriffen wird aber noch Anschauung in unserm Ver- 35 stand angetroffen, nemlich eine Vorstellung in Beziehung aufs Object. Eine Vorstellung aber die wir nicht aufs Object, sondern Subject beziehen, heißt: Empfindung, hiedurch erkennt man nichts, denn einer empfindt dies, der andre das und die Empfindung ist sehr

unterschieden. — Zu Erkenntnißen gehört also Anschauung, und dies macht die Materie mit welcher der Verstand die Form seines Erkenntnißes verbindet, aus. Anschauung ohne Begriff giebt keine Erkenntniß, und so auch umgekehrt, sondern beyde müssen bey einer Erkenntniß 5 verknüpft seyn. Eine Anschauung a posteriori nennen wir empirische Anschauung und die Empfindung macht sie dazu, denn a priori kan man sich keine Empfindung vorstellen, aber die Anschauung von Raum und Zeit kan man haben, und Raum und Zeit bringen Bewegung hervor. Eine Anschauung a priori werden wir jede reine 10 Erkenntniß nennen, die Anschauung a posteriori können wir auch durch Wahrnehmung ausdrücken. Die Erklärung der Möglichkeit soleher Erkenntniße nennen wir Deduction und dies behält hier dieselbe Bedeutung, die es beym Jus hat, nemlich ich frage: quid juris? oder, mit welchem Recht könnt ihr behaupten, daß diese Begriffe a priori, 15 und daß sie auch von Gegenständen / der Erfahrung können gebraucht werden, denn sonst kan ich es streitig machen, daß diese Erkenntniß a priori sey, und daß die Erfahrung unter diesen Begriffen stehe. Eine Deduction der Verstandes Begriffe ist also ein Beweis der Gültigkeit der Erkenntniß; ob sie rein a priori ohne Er- 20 fahrung sey. — Wie es möglich sey, daß die Erfahrungen genau mit den Verstandes Begriffen übereinkommen müssen, scheint sehr auffallend zu seyn, ausgenommen, wenn ich eine specielle Erfahrung nehme, so muß sich mein Begriff der Erfahrung accommodiren z. E. daß das Waßer naß macht, sehe ich a priori ein, denn eine Substanz 25 mit der ich in Commere trete, muß mir inhaeriren, und also muß das Waßer an meiner Hand in Tropfen stehen bleiben, daß aber das Quecksilber, wenn ich meine Hand hinein steke, diese Eigenschaft mir zu inhaeriren, nicht hat, kan ich nicht a priori einsehen. Die Erfahrung ist eine Anwendung der allgemeinen Verstandes Begriffe auf die 30 Wahrnehmungen der Sinne, worinn also alle Gegenstände der Sinne übereinkommen, wenn sie Erfahrung ausmachen. Wir folgen nun unserm Autor und kommen zu dem

### Begriff des Grundes und der Folge.

Dieser gehört entweder zur Logic, und wird daselbst so fern er 35 Grund des Erkenntnißes ist, abgehandelt, in der Metaphysic aber wird hauptsächlich gesehen, so fern er nicht der Grund des Erkenntnißes, sondern des Daseyns ist, und dieser heißt allemahl: Ursache, daher

kommt er unter dem Begriff der Caußalitaet, welcher zur 3ten Claße der  
 Categorien, nemlich der Relation gehört, vor und ob es wohl also  
 nicht der Ordnung gemäß ist, so will es doch nichts sagen, wenn wir es  
 auch zuerst nehmen. — Beyläufig muß ich aber noch etwas über den  
 Ausdruk Categorie oder reine VernunftErkenntniß anmerken. Der 5  
 Ausdruk Categorie ist von Aristoteles entlehnt und die Lateiner haben  
 es durch Praedicamentum übersetzen wollen. Aristoteles führte  
 eigentlich 10 Categorien auf, nemlich, Substanz-accidens, qualitas,  
 quantitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus die Taug-  
 lichkeit einer Sache wozu. Er führt also viele Folgen aus den Cate- 10  
 gorien für wirkliche Categorien an. Die Folgen aus den Categorien  
 oder praedicamentis aber sind praedicabilia zu nennen. Z. E. actio  
 46 wenn ich die Ursache von einer andren Wirkung bin / und passio,  
 wenn ich eine andre Ursache auf mich wirken laße, gehören zur Rela-  
 tion unter dem Begriff der Caußalitaet. Vbi gehört zum Begriff des 15  
 Raums, quando zur Zeit, diese beyden Begriffe gehören aber nicht zu  
 den Categorien, sondern zur Anschauung. Durch situs hat er vermuth-  
 lich positus verstanden. Im Raum oder Zeit kan ein Ding einen positus  
 haben, und es wird in Ansehung andrer Dinge gestellt z. E. wenn wir  
 ein Jahrhundert nehmen, so hat das in Rücksicht seiner vorher- 20  
 gehenden und folgenden Jahrhunderte seinen positum. Dies gehört  
 aber schon zu quando und vbi. Und Habilitas gehört zum Begriff der  
 Möglichkeit. Daher enthalten die Categorien des Aristoteles auf einer  
 Seite zu viel, auf der andern zu wenig, denn so vermißen wir z. B.  
 ganz den Begriff der Nothwendigkeit, und denn sind sie auch nicht 25  
 deutlich genug von einander unterschieden, dies kam aber daher,  
 weil er kein Princip hatte, nach dem er die reinen Verstandes Begriffe  
 aufsuchen konnte. Dies Princip haben wir aber gegeben, nemlich die  
 Functionen in der Logie, nach denen auch die Categorien vollständig  
 können abgezählt werden. Es war also blos Rhapsodie des Aristoteles. 30  
 |: Rhapsodie ist, wenn ich das was mir einfällt, so nachdem es komt  
 ohne Ordnung hinsezze: | Weil er nun aber sah, daß noch etwas  
 fehlte, so machte er noch Postpraedicamenta, unter denen oppositum,  
 prius, simul, quando; allein wenn er quando hatte: so hatte er ja  
 auch schon den Begriff der Zeit, wozu brauchte er denn prius? und 35  
 es ist besonders auffällig, daß er, da er prius anführte nicht auch  
 posterius benannte. Ferner motus, habere etc. Aus dieser Verbin-  
 dung der Categorien mit Raum und Zeit entspringen nun alle mög-  
 lichen Erkenntniße a priori. —



Der Autor definirt nun: Der Grund ist das, warum etwas sey, dies scheint anfangs sehr treffend gesagt zu seyn, bey dieser Umsehreibung ist aber doch keine Definition, denn ich muß nicht idem per idem, oder im Cirkel erklären, ist dies offenbahr, daß ich sogar daſelbe  
 5 Wort wiederhohle, so heißt das tautologiseh. Hier ist zwar nicht daſelbe Wort wiederhohlt, indeßen eur warum bedeut eben soviel als, aus welehem Grunde, und wenn ich die Definition also umschreibe, so heißt sie: / der Grund ist das, aus welehem Grunde etwas sey. Es ist  
 10 noch keinem reeht gelungen den Begriff des Grundes zu finden, wir wollen also jezt auch probieren ihn auf zu suchen. Der Grund ist das, wodurch etwas andres davon verschiedenes gesetzt wird; dies ist noch nicht die Definition des Grundes, sondern nur soviel, als ich durch die Analysin meines Begrifs zuerst habe finden können. Aus dieser einen Zergliederung läßt sich doch schon etwas schließen, nemlich es läßt  
 15 sich nicht denken, daß etwas keinen Grund haben sollte. Der Begriff des Grundes ist eine Relation nemlich das Verhältniß von A zu B, hier muß es nun auch ein Correlatum geben das diesem Begriff correspondirt, dies ist die Folge, also von ratio, quo ponitur aliud, ratio-natum quod non ponitur nisi posito alio. Ich sehe also immer auf  
 20 etwas andres wodurch es gesetzt ist, und beym Grunde auf etwas andres das daraus folgt. Hiedurch ist der Begriff des Grundes noch nicht genau bestimmt, sondern ich sehe nur dadurch daß Grund und Folge sich begleiten. Die Erfahrung lehrt uns auch nicht Grund und Folge, sondern nur, daß wenn ich etwas thue ein andres drauf folgt,  
 25 z. E. daß wenn ich mit einem Feuerstein an einen Stahl stoße ein Funken komt, da lehrt sie mich weiter nicht daß der Feuerstein die Ursache ist, sondern nur, daß es geschieht, und dadurch denke ich nur eine bestimmte Folge in der Zeit. — Der Grund ist das, worauf etwas nothwendiger Weise folgt, weil wir aber von der Noth-  
 30 wendigkeit noch nicht gehandelt haben, so können wir es auch ausdrücken: der Grund ist das, worauf nach einer allgemeinen Regel etwas folgt. Nun kommt aber noch der Serupel, daß ich in dieser bisherigen Definition Grund und Folge nicht genau unterseiden kan wenn ich mir z. E. in den Finger schneide, so entsteht eine Wunde, welehes ist  
 35 nun hier der Grund, und welehes die Folge? — Wenn ich die Folge setze, wird dadurch wohl auch gesetzt, es müße ein Grund seyn, aber niemals der Grund bestimmt, wenn aber der Grund gesetzt wird, so wird die Folge genau bestimmt Ratio est id quo posito determinatur aliud z. E. Wenn die Seele einfach ist; so ist ein künftig Leben,



48 der Iste / Saz ist das antecedens, Grund, der andre Consequens, Folge.  
 Nun fragt sich: kan ich nicht auch aus der Folge schließen z. E. wenn  
 ein künftig Leben ist, so ist die Seele einfaeh, oder wenn ich sage,  
 wenn der Mensch den Kopf verliert, so ist er todt, der Mensch ist  
 todt, aber deswegen kan ich nicht sagen: folglich hat der Mensch den 5  
 Kopf verlohren. Durch den Grund wird die Folge determinate gesetzt,  
 die Folge sezt den Grund indeterminate. —

Der Autor sagt, das was als Folge kan betrachtet werden heißt:  
 dependens, quod in se continet rationata alterius z. E. der Mensch  
 in Ansehung Gottes ist rationatum, es kan aber auch ein Mensch in 10  
 Ansehung des andren dependens seyn, denn es sind z. E. in ihm einige  
 Bestimmungen, wodurch er dependens ist von andern. Independens  
 ist das, welches nichts enthält was ein rationatum alterius sey, das ist  
 Gott allein. — Der Nexus Verknüpfung kan zwiefach seyn

1) zwischen Grund und Folge, z. E. ich bin eine Folge von meinen 15  
 Eltern und sie der Grund

2) zwischen Dingen, z. E. so fern ich mit andern ein Mittglied der  
 bürgerlichen Gesellschaft bin. — Enthält einer den Grund von gewissen  
 Bestimmungen in seinem Zustand so ists das Verhältniß eines Grundes  
 zur Folge. Es ist ein Respectus Beziehung zwischen A—B, dieser 20  
 ist 2faeh, 1) nexus, wenn dadurch, daß etwas gesetzt wird, das andre  
 auch gesetzt wird. 2) oppositio, wenn etwas gesetzt, das andre auf-  
 gehoben wird, die Zusammenstimmung Consensus, wenn sie sich nicht  
 widerstreiten, ist also ein negativer Nexus. Zu beyden gehört ein  
 Grund, daher können wir uns rationem ponendi, sive rationem tollendi 25  
 denken, und zu beyden können Gründe erfodert werden z. E. wen  
 Bürger im Proceß sind, so sind sie im Widerstreit, wo der Grund ist  
 einem andern etwas auf zu heben. Aller Grund ist entweder logisch  
 wodureh etwas gesetzt oder aufgehoben wird nach dem Saz des Wieder-  
 spruchs, oder Real wodureh etwas gesetzt oder aufgehoben wird ohne 30  
 den Saz des Widerspruchs, bey erstern ist der respectus analytisch,  
 bey den andern synthetisch z. E. ich denke mir etwas zusammen-  
 geseztes, so ist hier eine Verknüpfung die analytisch kan erkant  
 werden, also ist dieser nexus zwiselen dem Körper und der Theilbahr-  
 keit logisch. Die Verknüpfung des nexus ist die Beziehung des 35  
 Grundes zur Folge z. E. der Körper enthält den Grund der Theilbahr-  
 keit in sich. Der vorerwähnte Begriff enthält nun in sich den Grund  
 vom Begrif der Theilbahrkeit, und das heißt ein logischer Grund der  
 49 nach dem principio identitatis kan einge/sehen werden. Hievon giebt

sehr viele Beyspiele, weil nemlich in der Philosophie man zuerst wissen muß was per analysin kan erkannt werden. — Ratio realis ist: quo posito ponitur aliud sed non secundum principium identitatis, dieses Verhältniß des Grundes zur Folge ist also: si ponitur aliquid  
 5 realiter diversum, bey dem logischen Grunde aber, quo ponitur aliquid logice, sed non realiter diversum. z. E. wenn ich sage daß die Butter in der Sonne schmilzt, so setze ich zuerst den Sonnenstrahl, und auch zugleich dadurch, daß die Butter schmilzt. Dies kan ich nun durch keine Analysin einsehen. logice verschieden sind 2 Begriffe partialiter  
 10 nicht totaliter Worauf eigentlich der Real Grund beruhe, weiß man nicht anzugeben | posito vno A ponitur necessario aliud realiter diversum B. | Real Gründe giebt es indeßen in der Physic sehr viele, wenn ich z. E. mich verkält habe so setze ich, daß ich einen Schnupfen bekomme, dies ist doch ein ganz verschiedener Begriff von Verkälten.  
 15 Und doch scheint sich gar nicht denken zu laßen, daß darum daß etwas ist, auch etwas andres was gar nicht in dem Begriff des Dinges liegt, gesetzt wird. —

Logice opposita sunt quae sibi contradicunt. e. g. A et non A, gelehrt und ungelehrt, die mir per principium contradictionis gegeben sind.  
 20 Schmerz und Vergnügen am Tode eines Freundes aber sind sich realiter opponirt, denn Schmerz widerspricht nicht eigentlich ganz dem Vergnügen, sondern eines hebt nur hier die Folge des andern auf, denn der Schmerz kan anfangs über den Verlust des Freundes, und das Vergnügen über die erfolgte Erbschaft nachher entstanden seyn.  
 25 Setze ich beydes aus demselben Grunde, alsdenn ginge es nicht an, sondern wär ein Widerspruch. Realiter opponirt können also beyde zugleich seyn in einem und demselben Object, und es ist alsdenn ein nihil privativum ein nicht seyn, z. E. stille Bewegung ist realiter opponirt. Logisch opponirt aber können sie nicht zugleich seyn,  
 30 sondern alsdenn widersprechen sie sich und es ist alsdenn nihil negativum wobey nichts gedacht werden kan z. E. ruhige Bewegung. Zwischen 2 logice oppositis giebt es kein 3tes, denn es ist entweder nur Licht oder nicht Licht, zwischen 2 realiter oppositis aber giebt es ein 3tes nemlich Zero, denn z. E. zwischen der Bewegungskraft von  
 35 Abend gegen Morgen, und Morgen gegen Abend kan auch noch ein 3tes nemlich keine Bewegung statt finden. — Im Begriff des Real Grundes kommt ein synthetischer nexus vor, im logischen nur ein analytischer, wie dies letztere möglich bedarf keiner Erläuterung / weil 50 es vermöge dem Satz des Widerspruchs möglich ist. Die Möglichkeit

der Verknüpfung zwischen einem Real Grunde und seiner Folge macht aber große Schwierigkeit sich zu denken. Er ist synthetisch, denn ich gehe über den Begriff hinaus, daher fragt sich: hab ich ihn also nicht aus der Erfahrung? Das was den Realgrund zu einer Folge enthält, heißt Ursache, daher frag ich, ob ich die Ursache nicht aus der Erfahrung habe? Viele die dem Kopfbrechen entgehen wollten, haben dies auch behauptet, dies geht aber nicht an, denn der Begriff der Nothwendigkeit ist drinn enthalten, und diese kan niemand aus der Erfahrung einsehen. Zu dieser Verknüpfung a priori giebt uns schon die logische Regel Anlaß: wenn das Antecedens gesetzt wird, muß auch das Consequenz gedacht werden. Nur die Categorie der Causalitaet giebt zwar an die Hand, Grund und Folge zu verknüpfen, aber den Respectus eines Real Grundes zur Folge giebt sie nicht an. Wir müssen daher eine Deduction | Eine Ableitung aus den Quellen | damit vornehmen und fragen: wie sind wir dazu gekommen? wenn wir nicht in lauter Schwierigkeiten dadurch gerathen wollen. Hume hat daher eine ganze sceptische Philosophie auf die Frage gegründet: wie komt ihr zu dem Begriff der Ursache? Ursach ist das, was den real Grund enthält warum etwas ist, und ist völlig einerley mit dem Real Grunde, z. E. der Wind ist die Ursach von der Bewegung des Schiffs, wie kommt das nun, daß wenn ihr den Wind sezt, auch zugleich etwas ganz verschiedenes nehmlich die Bewegung des Schiffs folgt, was hat der Wind für eine Verknüpfung mit der Bewegung? Seinem Vorgeben nach, wären also alle Begriffe der Ursache und Folge aus der Erfahrung, und die Nothwendigkeit sagt er, sey bloß was eingebildetes und eine lange Gewohnheit, er sah also keinen andren Weg, weil er aus der Vernunft das Verhältniß nicht herausbringen konnte, als den Begriff des Real Grundes als einen empirischen Begriff anzunehmen. Seine Bedeutung kan sich aber nur darauf gründen, daß er aus der Erfahrung, oder die Erfahrung aus ihm genommen ist. Oben aber haben wir schon bewiesen, daß der Begriff nicht aus der Erfahrung sondern die Erfahrung aus dem Begriff entsteht. — Wir wollen hiebey gleich die Möglichkeit der synthetischen Erkenntniß a priori durchgehen. Alle unsre Erkenntniß besteht aus Urtheilen und diese müssen ein Object haben, die bloße Anschauung ist keine Erkenntniß. Wenn ich sage, daß irgend einem Dinge dieses oder jenes zukomme, so erkenne ich es, es bezieht sich also aufs Object, und denn ist es gleich ein Urtheil, dieses aber bestehet aus Begriffen. In Ansehung der Begriffe nun die wir von den Sinnen nehmen ist es



willkührlich, welche Form zu urtheilen wir brauchen wollen z. E. die Vorstellung vom Körper kan ich mir, als einen oder als Viele, oder als alle Körper, machen. Ich kan sagen dies Ding ist ein Körper auch sagen es ist nicht ein Körper, der Körper ist ausgedehnt, auch, das  
 5 Ausgedehnte ist ein Körper. Wenn nun aber meine sinnlichen Vorstellungen auf ein Object sollen bezogen werden, und meine Urtheile über einen Gegenstand der Sinne, sich aufs Object beziehen sollen, so kan die Form der Urtheile nicht mehr indifferent seyn. Denn alle unsre Vorstellungen sind in Ansehung eines Objects bloß als Praedi-  
 10 cate zu möglichen Urtheilen anzusehen, welches bloß wie ein Etwas überhaupt angesehen wird, und das in allen Urtheilen, die von diesem Etwas zu fällen sind, bestimmt werden muß. In Ansehung des Objects muß auch bestimmt seyn, nach welcher Form ich dabey urtheilen soll z. E. die Vorstellung vom Körper enthält mancherley, aber nur durch  
 15 die Praedicate wird er bestimmt, eine Mauer die einen leeren Raum einschließt, muß ich mir bey einem maßiven Hause denken etc. Die Vorstellungen werden als Praedicate auf etwas überhaupt bezogen, und bestimmt in Ansehung des Objects seyn, auf welche Weise diese Vorstellungen von ihm können praedicirt werden. Ich kan hier aber  
 20 nicht das Subject auch als Praedicate betrachten, sondern nur allein als ein Subject. — Erfahrung ist die Beziehung empirischer Vorstellungen der Sinne aufs Object. Erkenntniß ist ein Begriff vom Object durch gegebne Vorstellungen. Zu allen Erfahrungen gehört auch noch eine Beziehung dieser Vorstellungen der Sinne aufs Object, und  
 25 um meine Vorstellungen aufs Object zu beziehen, so muß die Form des Urtheils bestimmt seyn. Diejenige Begriffe, welche die Bestimmung eines Objects überhaupt in einer andren / Form, enthalten, heißen 32 reine Verstandes Begriffe, und diese machen zuerst die Erfahrung möglich, denn durch diese werden unsre sinnliche Vorstellungen auf  
 30 Objecte bezogen, dies macht, daß unsre Vorstellungen Erkenntniße von Objecten sind. Erfahrung ist also eigentlich eine empirische objective Vorstellung, und wird nur durch solche Begriffe möglich, denn kein einziger Gegenstand kan seyn der nicht unter einer von den Categorien stehe z. E. den Körper muß ich mir als Vielheit vorstellen,  
 35 weil er aus mehrern Theilen zusammengesetzt ist, man könnte aber diesen Begriff bejahend oder verneinend brauchen. Will ich mir aber ein Object bezeichnen, so muß die Form bestimmt seyn. Unsre Erfahrung ist ein ganz neues Product unsrer ErkenntnißKraft aus sinnlichen Empfindungen, und Vorstellungen derjenigen Regeln nach



welchen ein Object in Ansehung seiner Praedicate bestimmt ist. Das Verhältniß der Ursach und Folge ist also eine Vernunft Erkenntniß, durch die Erfahrung möglich ist. Ohne Verknüpfung zwischen dem was geschieht, und dem Verhältniß der Folge kan keine Erfahrung seyn, und beydes muß determinirt seyn, dies ist allein das wodurch unsre Erscheinungen auf ein Object bezogen werden können. Unsre reine Verstandes Begriffe enthalten blos die Form der Urtheile, wenn wir sie wollen allgemein gültig maehen, in so fern die Vorstellung durch eine oder andre Form der Urtheile bestimmt ist z. E. ich kan mir Bewegung mit Ruhe in der Folge denken, sage ich aber nun: die Bewegung folgt auf die Ruhe, so ist es im Object bestimmt, und muß auch vor jedermann gültig seyn. Ich muß mir also bey der Erfahrung Begriffe von Objecten machen, nach welchen die Verbindung sinnlicher Vorstellungen nach einer allgemeinen Regel gilt, und dies sind reine Verstandes Begriffe, d. h. wenn im vorigen ein Grund ist nach welchem z. E. die Bewegung gilt, so ist das nun der Real Grund, nemlich die Verbindung zweyer Erscheinungen nach allgemeinen Regeln. Urtheile ich aber nur in so weit als es vom Subject des Körpers gelten kan, so gilt dies Urtheil nur vor mir und ist nicht allgemein, denn der andre / kan in Ansehung des Subjects wieder anders urtheilen. Meine Vorstellung vom Object aber muß allgemein gültig seyn. Damit nun alle meine empirische Vorstellungen allgemein verknüpft werden, so muß ein Principle der allgemeinen Gültigkeit dieser Vorstellungen da seyn, denn sonst gilt keine Erfahrung. Daher sind die sinnliche Vorstellungen so fern sie Erkenntniße vom Object sind, Erfahrung. Die Begriffe vom Object aber, so fern sie empirischen Vorstellungen correspondiren, sind nur reine Verstandes Begriffe. Die Form der Urtheile zeigt also nur an, wie fern allgemein gültig die sinnlichen Vorstellungen in ein Bewußtseyn können gebracht werden. — Der Verstand allein denkt sich das Object, und dies kan niemals, als nur als Bestimmungen, Praedicate deßelben gegeben werden. —

Der Autor redt jezt vom Möglichen, welches aber eigentlich erst bey der Abhandlung vom Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen vorkommen soll. — Es kan etwas als innerlich oder auch als äußerlich möglich betrachtet werden, ersteres wird bisweilen absolut, anderes hypothetisch möglich genannt. Diese Benennung führt aber eine Zweydeutigkeit bey sich, denn durch hypothetisch wird immer eine Bedingung gedaecht unter der es möglich ist, alle Bedingung aber sehränkt ein, hier soll aber durch Hypothetisch gedaecht

werden, was in allerley Verknüpfung möglich ist, — Man sagt sonst oft, „dies ist zwar in *Thesi* aber nicht in *Hypothesi* möglich“, d. h. es ist zwar im allgemeinen, aber nicht in einem besondern einzelnen Fall möglich, so würde man es also auch beßer ausdrücken wenn mans  
 5 so erklärte: was nicht bloß möglich ist in *Thesi* sondern auch in *Hypothesi*. Die bedingte Hypothesis ist eine restringirte hier aber muß eine ausgedehnte Möglichkeit seyn. Die innere Möglichkeit ist die kleinste Voraussetzung von einem Dinge, die absolute Möglichkeit aber ist die größte unter allen, nemlich wenn etwas in aller Absicht möglich ist.  
 10 Hypothetisch kan auch etwas möglich seyn, nemlich wenn es unter gewissen Bedingungen möglich ist, denn ist es *restrictio* erstres war *extensio*. Was an sich selbst unmöglich ist, ist auch unter keiner Bedingung möglich, denn was an sich selbst nichts ist kan nicht in irgend einer Verbin/dung etwas seyn, und, was wieder an sich selbst möglich  
 15 ist, ist doch nicht unter allen Bedingungen möglich. Innerliche Unmöglichkeit erkennen wir bloß nach dem Satz des Widerspruchs, ob aber die Sache an sich selbst möglich sey, wenn sie auch keinen Widerspruch enthält, können wir doch deswegen nicht einsehen. Was man schon einmahl absolut unmöglich nennt kan man auch nicht hypo-  
 20 thetisch möglich nennen, denn es ist immer nichts. z. B. wenn ich sagen wollte, ein untheilbahrer Körper. Der Autor sagt, man kan das nicht einmahl hypothetisch unmöglich nennen, denn was nichts ist, kan in keinem Verhältnisse betrachtet werden. —

Der Autor redt jezt von den *Connexis*. *Connexa* sind Dinge, die in  
 25 einem Respect gegen einander stehen, als Grund und Folge. z. E. die Mauersteine in einem Gebäude sind *Connexa*. Dinge die nicht können in *nexu* betrachtet werden nennt der Autor *irrationale*, dies heißt aber eigentlich unvernünftig, und es sollte doch ungegründet heißen, ungegründt nennt man, was keinen Grund hat aber einen bedarf.  
 30 Wir kommen jezt zu dem Satz des principii *Rationis sufficientis*. Der Autor sagt: *nihil sine ratione*. Wenn das wahr ist, so sind alle Dinge lauter Folgen, der Satz kan aber unmöglich statt finden, Folge ist: *quod non ponitur nisi posito alio*, es wird daher nicht anders gesetzt, als wenn wieder etwas andres gesetzt wird, daher müßte nun der  
 35 Grund außerhalb aller Dinge liegen, was aber außerhalb aller Dinge liegt, das ist nichts, folglich wäre es ein Widerspruch. Alle Dinge wären also denn dependent. Die *Vniversalitaet* des principii *rationis* fällt dahero weg, und es kan nur *restrictio* gelten, d. h. alles Zufällige hat einen Grund. Zufällig ist das, dessen Gegentheile möglich ist, woran

erkennt man es aber? denn bloß daß sich das Gegentheil nicht wider-  
 spricht ist nicht hinreichend. Alles zufällige hat seinen Grund heißt  
 aber soviel, als alles rationatum hat seinen Grund, und wir halten es  
 für zufällig, weil wir es wie ein Rationatum ansehen. Es ist also nur ein  
 identischer Satz, und heißt soviel, als: alles was einen Grund hat, hat  
 einen Grund. Das Principium rationis wird also so ausgedrückt werden:  
 55 alles was geschieht hat seinen Grund. / Es geht demnach nicht auf  
 Begriffe von Dingen überhaupt sondern auf Vorstellungen der Sinne  
 in so fern sie sollen eine Erfahrung abgeben. Dies Principium rationis  
 oder zureichenden Grundes zu beweisen haben alle Philosophen nicht 10  
 vermocht, dieser Begriff hat an der Vernunft einen sehr großen An-  
 hang, weil es auch das Principium des eigenen Gebrauchs der Vernunft  
 ist, den Satz nun objectiv zu beweisen, war kein Philosoph im Stande.  
 Aus dem bloßen Begriff von Etwas läßt sich der Satz gar nicht be-  
 weisen, denn dadurch daß etwas sey kan die Vernunft gar nicht ein- 15  
 sehen, daß noch etwas andres sey, es ist also offenbahr gar kein  
 analytischer Satz, sondern ein synthetischer, denn er ist niemahlen aus  
 bloßen Begriffen einzusehen, a priori ist er also möglich durch das  
 Verhältniß dieser Begriffe zu einer möglichen Erfahrung, denn die  
 Erfahrung ist selbst eine synthetische Erkenntniß, und eine synthesis 20  
 ist nothwendig weil unter der allein Erfahrung möglich ist. Alles was  
 nun geschieht ist ein Erfahrungs Satz, und drückt mehr wie die sinnliche  
 Empfindung aus, es ist eine Wahrnehmung der Sinne in so fern sie  
 vom Object gelten nach einer allgemeinen Regel, und was die Folge  
 nach dieser allgemeinen Regel bestimmt ist der Grund, dieser bestimmt 25  
 also immer was Consequens und Antecedens sey. Der Satz des zu-  
 reichenden Grundes ist eigentlich ein Grundsatz worauf die Mög-  
 lichkeit unsrer Erfahrung beruhet, und zwar in Absicht der Folge in der  
 Zeit bestimmt ist, dabey ist aber noch etwas nöthig was es nach all-  
 gemeinen Regeln für jedermann gültig mache. Der Grund ist also 30  
 etwas das gesetzt wird, und worauf bestimmt etwas folgt, die Folge  
 setzt etwas unbestimmt voraus. Ersteres ist also die Bedingung aus  
 den sinnlichen Wahrnehmungen Erfahrung zu machen. Jede Er-  
 fahrung zu machen gehört, die Vorstellungen unter solche Begriffe  
 zu bringen, die wir bestimmen nach welcher Form ich urtheilen soll, 35  
 es muß mir das Antecedens und Consequens bestimmen z. E. wenn ich  
 den Sonnenschein betrachte, so muß ich ihn als Grund und die Wärme  
 der Erde als Folge ansehen, die Arten zu bestimmen wie die Ersehei-  
 nungen der Sinne unter Begriffe zu bringen daß sie allgemein gültig



sind, das sind reine Verstandes Begriffe, folglich muß ich die Erscheinung erst unter diese bringen, / wenn ich Erfahrung machen will, <sup>56</sup> also ist diese nicht anders als durch gewisse Erkenntniße a priori, die die Form zu urtheilen bestimmen, möglich. Synthetische Sätze sagen nichts  
 5 anders als die Verknüpfung der Vorstellungen, so fern sie a priori verknüpft sind, und bestimmen die Regel nach welcher aus Erscheinungen Erfahrung werden kan, sie haben keine andre Bedeutung als bloß auf die Möglichkeit der Erfahrung, denn alle unsre synthetische Erkenntniß a priori ist unbegreiflich wenn wir sie vor sich  
 10 nehmen, denn sie haben keine andre Bedeutung als alle Gegenstände der Erfahrung, und so fern sie ein entstehen enthalten, enthalten sie das Verhältniß des Grundes und der Folge. Alle Erfahrung ist eine Synthesis und enthält objectiv gültige Begriffe, das Principium der Nothwendigkeit dieser Verknüpfung ist eine Erkenntniß a priori, daher  
 15 sind diese wohl möglich in so fern sie nur selbst die Möglichkeit der Erfahrung enthalten. —

Der Autor redt jezt vom zureichenden und unzureichenden Grunde. Ersterer ist der Grund der alles enthält was in der Folge angetroffen wird, letzterer, der Grund der nur einiges enthält was in der Folge  
 20 angetroffen wird, obgleich aus diesem nicht immer die ganze Folge entspringt, so enthält er doch immer einen Grund.

Der Autor kehrt nun den ersten Satz „nichts ist ohne Grund“ um, und sagt, nichts ist ohne Folge. Der erste Satz hieß: es muß etwas seyn dadureh es ist; dieser: wenn etwas ist, so muß auch etwas seyn das  
 25 darauf folgt, dieser Satz ist aber so ungereimt als der erste, a priori sind alle Dinge verknüpft als mit ihren Gründen, und a posteriori als mit ihren Folgen, dieser Satz soll aber nun nicht physisch sondern metaphysisch aus bloßen Begriffen dargethan werden, und da seh ich es gar nicht ein, denn setzte ich es, so setzte ich zugleich das Unendliche,  
 30 der Satz kan weder a priori noch als ein principium der Erfahrung statt finden. —

Der Grund wird eingetheilt,

In den mittelbahren, welcher der Grund des Grundes von einer Sache ist, z. B. A ist der Grund von B, und dieser der Grund von C so  
 35 ist A der Grund eines Grundes und heißt der mittel/bahre Grund. — <sup>57</sup>

Und den unmittelbahren, der gar keinen ZwischenGrund hat. Daher können wir uns eine Reihe subordinirter Gründe denken, und können darin progreßiv von den Gründen auf die Folgen, und re-  
 greßiv von den Folgen auf die Gründe, gehen. —



Es kan auch etwas der oberste Grund, *ratio prima, secundum quid* heißen z. E. der erste Mensch war der erste Grund in der Reihe der Menschen, nemlich durch Gott, er war also nicht *simpliciter talis*, oder *Independens* welches keine Folge von andren enthält, unter allen Dingen überhaupt betrachtet war er nicht Grund, ohne zugleich eine 5 Folge zu seyn. —

Gründe sind sich coordinirt: *rationes plures et immediatae ejusdem rationati sunt coordinatae* z. E. Mann und Frau.

### Vom Dinge überhaupt

Hier betrachten wir ein Object generaliter, und bekümmern uns 10 weiter nicht obs möglich oder unmöglich sey, welches auch gar nicht nöthig ist, denn hat man 2 entgegen gesetzte Begriffe, so muß doch noch etwas drüber seyn, was keins von beyden ist, nemlich Etwas. *Ens est; aliquid in sensu logico*. Der Saz daß von 2 *praedicatis contradictorie oppositis* dem Object eins zu komme, heißt: *principium* 15 *exclusi medii inter duas contradictiones*, und das heißt determiniren, denn verschiedene Objecte sind durch die Begriffe die wir von ihnen haben, ganz undeterminirt, z. E. der Begriff des Menschen ist ganz undeterminirt, er kan gelehrt seyn, auch nicht, er kan Mann oder Frau seyn etc. sage ich nun eins von beyden muß ihm doch zukommen, und 20 sez ich eins, so ist es determinirt, undeterminirt heißt etwas nur respective auf das was wir von ihm denken durch unsern Begriff, z. E. der Begriff vom  $\triangle$  ist undeterminirt, denn es kan stumpfwinklicht oder spizwinklicht etc. seyn. Determinable heißt also ein allgemeiner Begriff und ein Object das noch nicht durchgängig bestimmt ist, 25 sondern ihm von 2 *contradictorie oppositis* eins beygelegt werden kan. Wir können uns ein Ding omnimode determinirt denken, aber nicht wirklich determiniren, denn sonst müßten wir allwissend seyn alle mögliche Prädikate eines Dinges zu denken. *Quo posito determinatur aliud*, das ist das Determinans. Wir können eigentlich die *praedicata* 30 *analytica* nicht Definitionen nennen, weil ich mir das alles schon im 58 Begriff dachte, und dies nichts mehr / als eine Wiederholung deßen ist, was ich dachte. Eine Beschreibung eines schiefwinklichten  $\triangle$  liegt nicht in meinem Begriff, dies wäre also eine Definition, und die *ratio determinans* müßte also synthetisch seyn, die mir etwas hinzu- 35 setzte, was ich nicht schon im Begriff dachte. — Ein Unterschied unter allen Determinationen ist der, daß das eine bejahend das andre verneinend ist, dies gehört doch zur Qualitaet der Urtheile. Dies ist nun

dem Object nach gar nicht in der Logie entschieden ich kan die Praedicate bejahend auch verneinend brauchen, sondern sie betracht nur die Form des Urtheils. Die Metaphysie stellt sich aber die Dinge vor die an sich nicht anders als bejahend kommen gedacht werden. Realitaet und Negation sind reine Verstandes Begriffe, die mir vorstellen wie die Dinge an sich selbst sind. Realitaet bedeutet das, deßen Begriff ein Seyn enthält, Negation das ein Nichtseyn enthält. Nun giebts noch ein 3tes worin diese beyde vereinigt eins das andre aufhebt, nemlich Limitation. Wir werden hier aber blos zuerst von den ersten beyden reden. Bey der Realitaet muß man wieder untersuchen, ob sie Phaenomenon in der Erscheinung, welches oftmahls Negation ist, oder in der Sache selbst ist, aber auch davon werden wir in der Folge reden. —

Determinationen sind Bestimmungen in Relation auf andre z. E. gelehrt ist eine innere, reich, eine äußere Bestimmung.

Der Begriff vom Wesen (das Wort Wesen ist eigentlich ein alt deutsches Wort, und heißt so viel wie „Seyn“) gehört eigentlich vor die Logie, denn es ist der erste innere Grund alles deßen, was den Begriff eines Dinges ausmacht (dieses kan nicht anders als analytisch erkant werden), — der erste innere Grund der zum Daseyn des Dinges gehört, ist Natur. Man könnte daher in unsren Begriffen logisches und reales Wesen unterseiden. Der erste innere Grund alles deßen was ich mir denke, oder die ersten Bestandtheile machen also den ersten inneren Grund aus, welcher zu dem Begriff des Dinges gehört. Die Attribute sind nur Folgen aus dem Wesen, was aber zum Wesen wie ein Grund gehört ist ein eßentiale. Die Natur nennt man auch das Real Wesen, und wenn jemand klagt das Wesen eines Dinges nicht zu kennen, so betrifft es das Real Wesen des Dinges. Attribute und eßentialia gehören nothwendig zum / Wesen, modi und Relationes sind extra eßentialia, erstres ist interna z. E. gelehrt und Ratio, externa ist z. E. Rang. Die Prädikate die zu einem Dinge als constitutiva gehören, sind eßentialia, und der Complexus derselben heißt Eßens oder Wesen. Was zufällig zum Begriff des Dinges kömt heißt extraeßentialia, diejenige Praedicate also die zum Wesen als Gründe gehören, heißen ad eßentiam pertinentia, und die aus seinen Folgen kommen, Attribute, beobachten wir etwas in der Erfahrung, so betraechten wir seine Eigenschaften. — Den ersten innern Grund woraus alles das was draus entsteht, erklärt werden kan, einzusehn ist uns nicht so leicht möglich z. E. das eigentliehe Koehsalz können wir nicht erklären.

sondern wir schließen nur aus seinen uns bekannten Wirkungen, wie viele aber sind uns unbekant, daher wird auch das Real Wesen noch immer für uns unerforschlich bleiben. *Attributa* sind 1) *propria* die nur Ausschließungsweise einem Wesen zukommen z. E. den Körpern kommt die Undurehdringlichkeit allein zu 2) *communia* insofern sie etwas mit andern gemein haben. Der Autor sagt ersteres wäre aus allen *eßentialibus*, und letzteres nur aus einigen abgeleitet, denn 2 verschiedene Wesen können doch nicht alle *eßentialia* gemein haben, sonst sind sie ein und daßelbe Wesen, auch die negativen *attributa* muß man hier nicht ausnehmen, alle *Attributa communia* sind *rationata eßentiae* und fließen nur aus einigen Theilen des Wesens. —

Jetzt kommen wir zu dem Begriff des Daseyns der der Metaphysie viel zu schaffen macht ob er gleich ein ganz einfacher Begriff ist der also nicht mit andern kan verwechselt werden allein es komt daher, weil wir mit den Begriffen zuletzt so hoch hinaus kommen, daß wir kein Beyspiel unsres Begrifs geben können, weil wir über alle Erfahrung hinausgehen, und welches wir doch auch thun müssen, denn einige Begriffe z. E. den von Gott können wir doch nicht aus der Erfahrung nehmen, daher komt der Fall daß wir uns mit einem solchen einfachen Dingen verwirren. Dieser Begriff gehört zur Claße der Modalität der unter den *actibus* des Verstandes auch anzutreffen ist, und der sein besondres hat, daß er von den andren nicht wieder im *Praedicat* und *Subject* verschieden ist, sondern nur in Ansehung der Art, wie ich die relationen des *praedicats* und *Subjects* setze. Also sind Dinge der Modalität nach unterschieden weder im *subject* / noch *Praedicat*, noch der *Quantitaet* und *Qualitaet* nach, noch sind sie eigentlich unterschieden auch nicht der *Relation* nach, an dem einen betrachte ich nichts weiter, als ein *Object* meines Denkens, nemlich problematisch wie die *Praedicate* des *Subjects* in meinen Gedanken gesetzt werden, abertorisch setze ich das *Object* nach allen seinen *Praedicaten* selbst. Durch die Möglichkeit und Wirklichkeit denke ich mir also nur die position an einem Dingen, und durch die Wirklichkeit wird zu dem Dingen nichts hinzugedaecht, sondern es ist daßelbe Ding welches ich mir möglich dachte, das erstere setze ich respective auf mein Denken, das letztere setze ich wirklich, und komt auch außer dem Gedanken dem Ding an sich selbst zu, ist also *positio absoluta* denn die Wirklichkeit muß ich nicht nur dadurch erkennen, daß sie auch in meinen Gedanken gesetzt ist. Unser Autor definirt die Existens durch die durch-



gängige Bestimmung, alles wirkliche ist zwar durchgängig bestimmt, weil das Object an sich selbst gesetzt wird, und dies durchgängig bestimmt ist, wenn ich mir aber ein Ding denke so denke ich es mir auch unbestimmt und denn ist es möglich. Die Existens wird dadurch  
 5 aber noch nicht erklärt, denn sonst könnte ich mir kein Ding denken als ich müßte wissen daß es durchgängig bestimmt wäre, und das ist unmöglich denn ich müßte alsdenn allwissend seyn, und doch erkenn ich das Daseyn durch die Erfahrung, vorher dachte ich allgemein, und durch die Erfahrung ist mir ein Object gegeben welches absolut  
 10 gesetzt wird, wenn also absolut etwas ist und dadurch auch von mir gedacht werden kan, so ist es wirklich, wenn etwas darum weil es gedacht wird, schon gegeben ist, so ist es nothwendig. Im Begriff der Wirklichkeit ist zwar mehr enthalten, als im Begriff der Möglichkeit, wenn es aber auch schlechterdings selber gesetzt wird so ist es doch noch  
 15 mehr, indeßen an dem Dinge denke ich durchs Daseyn nicht mehr als ich mir bey seiner Möglichkeit dachte, am Gegenstande selbst thut das Daseyn nichts hinzu aber in dem Gedanken ist mehr weil ich ihn erst relativ aus meinem Denken und nun absolut vor sich, setze. Der Autor sagt: das Daseyn ist ein complementum Ergänzungs Stük der  
 20 Möglichkeit, es kommt aber dadurch auch nicht zur Sache sondern nur zu meinem Gedanken hinzu. *Existencia est positio absoluta*. Ich kan alles zum logischen Praedicat machen, es mag seyn was es will, und so kan ich also auch die Existens / als Praedicat eines Dinges vor- 61  
 stellen, ob es gleich *positio* ist. Die Existens ist nicht eine besondere  
 25 Realitaet, denn wäre sie eine, so wäre sie eine Hinzukunft einer gewissen Realität zu sich selbst, und wär eine Realitaet die allen andern Realitaeten Realitaet gab. Die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind ganz besondre Arten Categorien die gar nicht besondre Praedicate, sondern nur modi enthalten oder die ver-  
 30 schiedene Arten ein Ding mit seinen Prädikaten zu setzen. In dem wirklichen kan nichts mehr als bloß im möglichen gedacht werden, denn enthält das wirkliche mehr als das mögliche das ich mir vorher dachte, so ist das wirkliche nicht daſelbe mögliche sondern etwas andres, wenn ich z. E. sage es ist ein Gott, so enthält das ist doch  
 35 kein Praedicat, sondern es ist nur eine position, und meinem Begriffe komt zwar etwas durch die Wirklichkeit hinzu aber der Sache selbst nicht. —

Der Autor kommt nun auf gewisse Folgerungen und scholastische Regeln: *ab esse ad posse valet consequentia* dies ist der gewöhnliche



Schluß den wir machen müssen weil wir alle Dinge nicht einsehen könnten, denn könnten wir dies, so dürften wir nicht vom wirklichen aufs mögliche schließen, sondern könnten a priori beweisen. — a non poße ad non esse valet consequentia, allein umgekehrt, darum weil es nicht wirklich ist, kan ich nicht schließen, daß es auch nicht möglich ist, 5 denn respective auf meinen Verstand kan es doch gesezt werden, wir schließen hier nur aus Vermuthung, aber streng gilt es nicht. —

Das Ens und non ens. Ens, aliquid bedeutet nicht allein wie im logischen Verstande ein Object überhaupt, sondern im metaphysischen Verstande das mögliche. Etwas kan in der Sache selbst unmöglich 10 seyn, das ist ein non ens, aber mein Gedanke kan doch möglich seyn, das heißt ens imaginarium, rationis oder ratiocinantis, und die Arten der Vorstellung in uns selber sind entia imaginaria, und eine Verwechslung ist es, diese vor ein Ding zu halten, so sind z. E. Raum und Zeit solche entia imaginaria. Ein non ens wird auch gedacht 15 durch das was nicht existirt, allein ein solches Ding ist doch wohl möglich. — Wenn ich das Wesen sezze so sezze ich auch alle seine essentialia und attributa, aber nicht modi, / welches eine innere Bestimmung des Dinges, aber doch außerwesentlich ist z. E. gelehrt. Die Relationes sind noch destomehr als zufällig anzusehn, denn es kan 20 einer im Verhältniß als Herr oder Knecht stehen.

Der Autor redt jezt von der Qualitaet und Quantitaet. Die Determination eines Dinges so fern sie betracht werden kan als was an ihm gesezt wird, ist Qualitaet, und die Bestimmung des Dinges, wie viel ein und daßelbe, an dem Dinge gesezt wird, ist Quanti- 25 taet. — Aehnlichkeit ist die Uebereinstimmung der Qualitaet, Gleichheit, die Identitaet der Quantitaet, haben Dinge beydes zusammen, so sind sie congruentia.

Aequalitas est Identitas quoad quantitatem

Similitudo est Identitas quoad qualitatem

Congruentia sunt, aequalia et similia

30

Von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, worinn noch eine 4<sup>te</sup> der Begriff der Ordnung eingemischt ist.

Quodlibet ens est unum, verum, bonum dies war ein alter scholastischer Saz, deßen Untersuchung man in neuen Schriften beynehe 35 übergangen findt; man sagt auch im Grunde damit nichts mehr als

was man schon bey dem Dinge selbst denkt, denn 1) ein jedes Ding ist eins, wären mehrere, so wäre es auch nicht ein Ding, 2) es enthält Wahrheit, dies läßt sich aber nach dem Sprachgebrauche nicht dem Dinge selbst sondern nur der Erkenntniß beylegen, ist diese aber  
 5 falsch so ist es kein Ding, denn der Grund der Wahrheit unsrer Erkenntniß muß im Dinge selbst seyn, 3) jedes Ding hat Vollkommenheit, d. h. jedes Ding enthält alles in sich was erforderlich ist, dies, und kein ander Ding auszumachen. —

Der Begriff der Ursache ist kein anderer, als die logische Handlung  
 10 in Urtheil so fern ein Object dabey bestimmt ist. Die Bestimmung des Objects enthält aber

- 1) die Einheit des Bestimmbaren
- 2) die Vielheit und Zusammenstimmung der Bestimmungen unter einander
- 15 3) die Allheit in der Bestimmung, um den ganzen Begriff auszumachen

Nehme ich z. E. ein  $\triangle$  so ist das Einheit des Bestimmbaren, die Figur davon Vielheit, weil es nämlich in 3 Linien eingeschlossen ist. Zu jeder Vielheit gehört nun Wahrheit.

20 Wahrheit ist eigentlich Uebereinstimmung mit dem Object, das principium der Wahrheit im logischen Verstande besteht darin, daß das Mannigfaltige des Objects in den Erkenntnissen unter einander zusammenstimme. Betrachte ich ein Object überhaupt so ist es Einheit, die Einheit der mannigfaltigen Bestimmung ist transcendente  
 25 Wahrheit. Die transcendente Vollkommenheit ist wo ich keinen bestimmten Zweck habe, sondern daß es nur als ein Ding vollkommen seyn soll, oder das seyn soll, was sein Begriff mit sich führt. Die Vollständigkeit der Bestimmungen die den ganzen Begriff von einem Dinge ausmachen ist transcendente Vollkommenheit, man könnte  
 30 daher sagen, jedes Ding ist transcendental vollkommen. —

Man hat auch das Criterium der Unterscheidung eines Dinges vom Undinge anführen zu müssen geglaubt, das 1ste Criterium der Unterscheidung ist nun: der Satz des Widerspruchs und besteht in der Einheit des Objects, die Vielheit der Bestimmungen muß einen Zusammenhang haben weil sie in der Vorstellung eines Objects soll enthalten  
 35 seyn, die Verknüpfung der mannigfaltigen Bestimmungen ist also das

2te Criterium der Wahrheit denn sonst ist unter ihnen keine Verknüpfung woraus erkannt werden kan, daß sie zu einem Dinge gehören, hängt also eine Hypothese (hypothese ist etwas das ich mir erdenke was andres das mir gegeben ist zu erklären) nicht zusammen, so ist es ein Unding. Dies 2te Criterium ist die innere Wahrheit. Die Vollständigkeit ist nun das 3te Criterium der Wahrheit, nehmlich ich sehe ob die Bestimmungen die ich mir vom Object mache zusammengenommen das ganze Ding ausmachen. Daher bedeutet die Regel quodlibet ens etc. etc. nichts weiter als, die Unterscheidung des Dinges vom Undinge beruht 1) auf der Einheit des bestimmbaren wo Gründe und 10 Folgen müssen verbunden seyn, 2) die Vielheit der Bestimmungen nach ihrem consensus 3) auf der Totalität, brächte jemand z. E. eine Hypothese auf und macht, daß, was er aufbringt die mancherley Erkenntniß die wir davon hatten, ausfüllt, so ist das Totalität. — Die eingestreuten Erklärungen von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit 15 versparen wir bis bey der Gelegenheit wo von der Vollkommenheit in allerley Verstande wird geredt werden.

Man kan ein Ding betrachten

- 1) physisch, so fern es durch die Erfahrung gegeben ist
- 2) metaphysisch, durch die reine Vernunft 20
- 3) transcendental, so fern es durch reine Vernunft aber nur als das was nothwendig zu ihrem Wesen gehört, vorgestellt wird.

64 / Die Zwecke der Dinge so fern sie die Erfahrung an die Hand giebt, ist physische Vollkommenheit. Die metaphysische Vollkommenheit ist: so fern es ein Ding ist und Realität und Negation zu der Bestimmung des Dinges gehört, die metaphysische Vollkommenheit besteht also in den Graden der Realität. Transcendental ist: die Vollständigkeit der Bestimmungen die ein Ding, es mag Realität oder negation seyn, respective auf sein Wesen enthält, und so sind alle Dinge transcendental vollkommen ein jedes in seiner Art nicht mehr nicht weniger, 30 physische Vollkommenheit aber kan ein Ding in einer Rücksicht besitzen in der andern nicht: bonum steht hier also statt transcendentaliter perfectum. —

### Vom Nothwendigen und Zufälligen

Als möglich wird etwas gedacht, wenn der Begriff mit den Bedingungen des Denkens übereinstimmt, wenn ich aber ein Ding nicht relativ auf mein Denken, sondern an sich selbst setze, so ist die Wirk- 35

liehkeit, so fern die Wirklichkeit a priori erkant wird, ists die Nothwendigkeit, a priori heißt auch, aus der Möglichkeit erkennen, ehe mir der Gegenstand gegeben ist, erkennen, z. E. einsehen, daß wenn die Sonne übers südliche Hemisphaerium steht, die Tage bey uns  
 5 kürzer als die Nächte seyn müssen, dies ist aber eine Nothwendigkeit secundum quid, nemlich, ich setze voraus, daß die Sonne wirklich da steht, und um die Gewisheit davon einzusehen, muß ich sagen: atqui, die Sonne ist im südlichen Zeichen, den Grund davon muß ich aber a posteriori erkennen, und daher kan man dies die Nothwendig-  
 10 keit secundum quid nennen, und es ist eine hypothetische Nothwendigkeit, erkenne ich aber simpliciter a priori das Daseyn eines Dinges, so ists absolute Nothwendigkeit. Wir könnten vieles a priori erkennen, was wir jezt a posteriori einsehen, nur wir geben uns nicht die Mühe dieses zu versuchen, es sey denn daß wir die  
 15 Nothwendigkeit wovon einsehen wollten, doch schlechthin a priori kan das Daseyn eines Dinges gar nicht erkant werden, hypothetisch nothwendig wenn ich z. E. ein Ding, wenn ich es a priori unter einer Bedingung erkenne, diese Bedingung aber können wir nicht a priori ableiten, sondern die Ursache muß uns durch / die Erfahrung ge- 65  
 20 geben werden; so auch die Nothwendigkeit muß ich erst nach Anleitung der Erfahrung erkennen, denn sonst wäre ja in der Folge mehr, wie in der Ursache enthalten. — schließe ich z. E. von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit so ist das ganz richtig, aus dem bloßen Begriff eines Dinges aber läßt sich nicht seine  
 25 Wirklichkeit ableiten. Völlig a priori läßt sich das Daseyn also gar nicht erkennen, und ein absolut nothwendiges wäre doch etwas das völlig a priori sollte erkant werden, ich erkenne aber nur hypothetisch, secundum quid a priori, es muß irgend etwas wahrgenommen, empirisch angesehen werden, um die Wirklichkeit  
 30 einzusehen, ich werde es also aus Gründen erkennen die mir durch die Erfahrung gegeben sind. Ein absolut nothwendiges Daseyn das gänzlich a priori soll erkant werden, kan nun aber kein Mensch einsehen, sondern alle unsere Erkenntniß der Nothwendigkeit ist nur immer Erkenntniß der hypothetischen Nothwendigkeit. Problematisch kön-  
 35 nen wir uns wohl einen Begriff, daß absolut nothwendig etwas existirt, machen, denn wir laßen nur seinen Grund weg, und denken kan man sich ja alles, auch selbst das unmögliche, denn ich kan mir etwas denken um hernach auszumachen obs möglich oder unnöglich sey, und dies ist problematisch. In der absoluten Nothwendigkeit sehe



ich zwar keinen Widerspruch, daß etwas zu oberst primitiv nothwendig sey, oder *originaria neceßitas*, alles andre ist *derivativa*, bedingte Nothwendigkeit, wovon ich die Gründe durch die Erfahrung erkennen muß; diese absolute Nothwendigkeit läßt sich aber von uns auf keine Weise erklären, wir sehen ihre Unmöglichkeit nicht ein, 5 aber die Möglichkeit können wir auch auf keine Weise darthun oder begreiflich machen, denn es müßte *simpliciter a priori* erkant werden, das ist aber schlechterdings unmöglich, weil ich alsdenn nichts habe was mich leitet

poßibile ist also, wenns nur respective auf mein Denken, *actuale* an 10 sich selbst gesetzt wird *neceßarium* wovon das Gegentheil unmöglich ist, und *contingens* oder zufällig ist dasjenige, deßen Gegentheil 66 auch möglich ist. Die logische Möglichkeit wird in *problema/tischen*, die logische Wirklichkeit, oder Wahrheit in *hypothetischen* und Nothwendigkeit in *aßertorischen* Urtheilen gebraucht, und dies alles wird 15 nach dem Saz des Widerspruchs eingesehen. Die bloße logische Möglichkeit beweist aber noch nicht die Real Möglichkeit, oder die des Objects, und so auch die logische Nothwendigkeit beweist noch nicht das wirkliche Daseyn, daher müssen wir andre Merkmahle haben des real möglichen, wirklichen und nothwendigen. Die Uebereinstimmung in 20 den Bedingungen einer jeden Erfahrung ist die real Möglichkeit. Die Verknüpfung eines Dinges mit einer gegebenen Erfahrung ist real Wirklichkeit, so fern diese Verknüpfung *a priori* erkant werden kan, ists die real Nothwendigkeit, mithin sieht man daß diese bey Menschen nur immer hypothetisch oder *secundum quid a priori* statt findet, es giebt 25 daher wohl einen logischen aber nicht real Begriff von Nothwendigkeit. Die Real Nothwendigkeit ist die Nothwendigkeit der Existenz der Dinge, und die logische ist die Verknüpfung der Erkenntniß der Dinge. Wolff glaubte auch Beyspiele der absoluten Nothwendigkeit geben zu müssen und nahm solche aus der Mathematic, z. E. daß in 30 jedem  $\triangle$  2 Seiten zusammengenommen größer als die 3te sind, oder daß jeder  $\triangle$  3 Winkel nothwendig haben muß, das ist aber nicht eine absolute Nothwendigkeit im Daseyn, sondern eine Verknüpfung meiner Erkenntniß und ist nur eine Verknüpfung, wenn ich das eine auf das andre setze. Die logische absolute Nothwendigkeit im Urtheil ist 35 allemahl eine hypothetische Nothwendigkeit in den Prädikaten des Urtheils, mithin sind die 3 Winkel nicht nothwendig, als nur unter der Hypothese, daß ich einen  $\triangle$  setzen will. Der Begriff von der absoluten Nothwendigkeit eines Daseyns, deßen Nichtseyn an und vor sich

selbst unmöglich ist, ist aber ganz anders, und von dieser Real Nothwendigkeit läßt sich kein Beyspiel geben. Daher können wir auch nur die hypothetische Nothwendigkeit begreifen.

### Vom Veränderlichen und Unveränderlichen.

- <sup>5</sup> Zu was vor einem Begriff der Categorien gehört dieser Begriff wohl? — Veränderung ist die Suceeßion entgegengesetzter Bestimmungen eines und eben deßelben / Dinges, sie betrifft eigentlich das <sup>67</sup> Daseyn eines Dinges, welches doch als Ding durchgängig determinirt ist, aber so daß sich die determinationes oppositae succediren z. E.
- <sup>10</sup> Ruhe auf Bewegung Dies ist also wohl die Categorie der Existens, beym succediren setzen wir aber nicht bloß das Daseyn eines Dinges sondern auch die Zeit, diese ist aber unter keiner Categorie enthalten, sondern sie ist nur die Form der innern Anschauung, ohne diese vorauszusetzen kan man keine Suceeßion annehmen, denn da existiren
- <sup>15</sup> verschiedene Dinge in verschiedenen Zeiten, und also sind diese doch nicht zugleich. Alle Dinge die wir in Zeit und Raum setzen betrachten wir bloß wie Phaenomena, weil wir alsdenn nichts durch den Verstand betrachten. Die Existens der entgegengesetzten Bestimmungen in ein und demselben Subject ist ein logischer Saz, denn er enthält lauter
- <sup>20</sup> reine Verstandes Begriffe. Die Determination kan zwar nicht einem Dinge zukommen, die ihm selbst entgegengesetzt ist, aber ihm kan das Gegentheil eines Praedicats, wie schon oben ist gezeigt worden, in verschiedenen Zeiten zukommen. Die Möglichkeit der Veränderungen können wir uns also nicht anders als in der Zeit denken, demnach ist
- <sup>25</sup> dieser Begriff keine reine Categorie, sondern gehört zu den Bestimmungen der Categorien durch die Anschauung der Sinnlichkeit. Die Determinationes oppositae die auf einander folgen sind Contradictorie oppositae und contradiciren sich nicht, weil sie aufeinander folgen. Diese Begriffe kommen alle in der Theologia rationalis vor, weil sich
- <sup>30</sup> da fragt, ob durch die Veränderlichkeit die Zufälligkeit kan gefolgert werden. Deßen Gegentheil im Daseyn, oder an deßen Stelle sein Nichtseyn gedacht werden kan, ist zufällig, auf deßen seiner Bestimmung das Gegentheil folgen kan, ist aber nicht zufällig. Eine nothwendige Veränderung können wir denken, daher kan ich aus der Veränderlich-
- <sup>35</sup> keit nicht aufs zufällige schließen, denn es hebt ja alsdenn keins das andre auf. Deßen Gegentheil ohne Contradiction möglich ist, beweist nicht die Zufälligkeit des Dinges, daher, weil die Veränderung nicht

contradictorie das Gegentheil des Zufälligen beweist, so kan auch nicht aus einem aufs andre geschlossen werden. Logisch oppositum  
 68 hebt eins das andre / auf, real oppositum aber nicht, weil eins aufs andre folgt. Eine unbeantwortliche Frage entsteht nun dabey, nemlich: wie geschiehts daß alles in der Welt eine gegenseitige Bestim- 5 mung hat oder ad oppositum determinirt wird? Denn im gegenwärtigen Zustande sind auch immer schon die Gründe von seinem Gegentheil enthalten. — Ein allgemeiner Canon in der Metaphysie ist: *eßentiae rerum sunt immutabiles*, das Wesen ist zuerst nothwendig, und denn folgt auch daraus die Unveränderlichkeit, dies gilt aber nicht 10 vom Daseyn sondern nur vom logischen Wesen und das ist nothwendig, alle logische Nothwendigkeit ist aber eine Nothwendigkeit im Verhältniß der Erkenntniß zum Urtheil, daher würde man diesen Satz beßer so ausdrücken: einem jeden Dinge kommt sein Wesen zu z. E. der  $\triangle$  muß nothwendig den Raum in 3 Winkel einschließen, der Raum 15 kan aber auch in 4 Winkel auch in einen Cirkel, und mehreren Figuren eingeschlossen werden. Jedem dieser Dinge kommt nun sein Wesen zu, was also zum Wesen des Dinges gehört, läßt sich *salva rei eßentia* nicht aufheben, es heißt also soviel: in unsrem Begriff kann nichts verändert werden wenn es daßelbe Wesen bleiben soll, die Kugel kan 20 ich mir z. E. nicht eckig denken, aber daßelbe Ding kan auch eine Veränderung eingehen die dem einen Dinge und hernach auch seinem Gegentheil gemäß ist, z. E. ich kan von Wachs zuerst eine Kugel und hernach einen Würfel machen. Es bedeut also in diesem Satze nur die logische Unveränderlichkeit, oder was zu unserm Begriff vom Dinge gehört. 25

### Der Begriff vom Realen und negativen

In allem was man sich kan bewust seyn, unterscheidt man das reale, oder deßen Begriff an und für sich selbst ein Seyn enthält, und das negative, deßen Begriff ein Nichtseyn enthält. Wir finden 2erley 30 Arten vom Gegentheil oder negation, die logische, die der Realitaet opponirt, oder ein Mangel ist, und das reale Gegentheil, welches auch entweder das logische Gegentheil z. E. wenn jemand was leugnet, ist, oder wobey man auf etwas positives sezt. Contrarium ist das Wieder-  
 69 spiel B wodureh die / Folge von A aufgehoben wird. Realitaet und 35 Negation können von einem und eben demselben Dinge nicht in einer Bedeutung gedacht werden. Die Real opposition besteht in 2 Gründen davon eins das andre aufhebt z. E. Schmerz hebt das Vergnügen auf,



der Schmerz ist aber nicht eine Negation sondern eine Realitaet die einer andern Realitaet als Gegentheil entgegengesetzt wird. Zwischen einer Realitaet die plus genant werden kan, und ihrer negation, minus ist indeßen noch immer ein Mittelding, nemlich zero. Die Realitaet ist also nicht allein der Negation die logisch und unmöglich ist, entgegengesetzt, sondern auch einer andern Realitaet, und dies ist real. Wenn in der Welt Negation ist so geschiehts entweder weil kein Real Grund da ist, oder man kan sagen, es ist zwar ein Grund da, aber ein entgegengesetzter Grund der das Gegentheil wirklich macht; in der Welt ist so alles voll real Gründe, daß negationen nur durch entgegengesetzte Realitaet entspringen. Alle Realitaeten stimmen unter sich zusammen, d. h. sie können in den Begriff eines Dinges vereinigt werden, denn es liegt darin kein logischer Widerspruch, obwohl ein realer seyn kan, daß aber auch eine Realitaet nicht immer die Folge der andren aufheben darf, beweist die ganze Natur. Negationen können zu Realitaeten und diese zu negationen bestehen, ohne einen logischen Widerspruch zu enthalten. — Die Realitas ist phaenomenon was als Gegenstand der Sinne betracht wird, und noumenon was durch den Verstand als solchen erkant wird, das positive in der Realitate phaenomenon ist nur eine Realitas der Sinne, im noumenon aber ists eigentlich wirkliche Realitaet. Erstes wird auch Schein Realitaet genant, und diese macht den größten Theil von allem was wir denken, aus. Dem höchsten Wesen kan nun in der Theologia rationalis solche Realitaet nicht beygelegt werden, weil wir solche nicht von ihm denken können, deswegen werden wir oft ins Gedränge kommen. Jezt haben wir noch einen 3ten Begriff nemlich den der Limitation festzusezzen, dieser ist partim real partim negativ. Die Negation als Determination vom Begriff eines Dinges das doch auch Realitaeten enthält, ist Limitation. In der Metaphysie stellen wir uns eine gewisse Vollkommenheit der Dinge, als Ding überhaupt, vor. Schon / oben haben wir gesagt: Ein Ding so fern es respective auf sein Wesen vollkommen gedacht wird ist transeendentaliter vollkommen, im Begriff eines Dinges überhaupt werden wir aber immer etwas vollkommnes denken, denn der Begriff des Dinges ist schon real, weil es ein Seyn enthält; was ein nicht seyn enthält, ist kein Ding. Die Vollkommenheit eines Dinges als Ding überhaupt ist die GröÙte der Realitaet, enthält alle Realitaet, so ists das größte und heißt summum bonum metaphysicum. —

Der Autor komt nun auf einen Begriff, bey dem wir wenig sagen werden weil er in die Logie gehört, nemlich de singulari et vniversali.



Nur der Conceptus ist vniversalis aber nicht das Ding selbst und ens omnimode determinatum ist singulare oder individuum. Hiebey sind die beyden Sekten der Occamisten und Scotisten zu Zeit der Scholasticer bekant, erstre nanten sich auch nominalisten und die andren realisten bey denen die Frage war, ob die Realia bloße Namen oder wirkliche Sachen wären. — Alle Differenz der Dinge ist entweder numerisch, numerica, numero eadem oder diversa, oder generisch, generica und specifisch, specifica, in inhaerirenden Eigenschaften, welche beyde fast einerley sind z. E. zwei Tropfen Waßer an 2 Nadel Spitzen sind numerisch verschieden und specifisch einerley. 10

### Der Begriff des Totalen und Partialen

Der Begriff steht unter der Categoric der Quantitaet. Vieles so fern es einerley ist mit einem, heißt Totalitaet, Allheit. Ein Quantum oder das in quo est omnitudo plurium, dieitur totus. Der Begriff der Totalitaet bedeutet nichts anders als der der Omnitudo. Der Begriff des Quanti enthält eine Vielheit und das Compositum derselben, der Begriff eines Theils gehört sowohl zum Begriff des Quanti als Compositi, dieser leztre ist aber allgemeiner, denn dies viele kan heterogen seyn; im Begriff des Quanti darfs aber nicht heterogen seyn, sondern die Theile müssen gleichartig homogen seyn. Ein jedes quantum ist ein Compositum, aber / nicht jedes Compositum kan als Quantum betrachtet werden. Der Begriff der Totalitaet ist für uns sehr wichtig, obgleich er schwer einzusehen ist, er bedeutet eigentlich die Omnitudo plurium in vno, der Begriff des Theils gehört nur zum quantum so fern dieses ein Compositum ist. Theile die zu einem composito gehören heißen compartes, und jeder Theil vom andren Theil der zu demselben composito gehört ist als complementum der übrigen zu einem Ganzen anzusehen. — Der Autor nennt das was wir nur immer als einen Theil denken können ens incompletum. Das was nur seyn kan als existirend in dem Begriff eines andern Dinges, und doch Ding genant wird ist ens incompletum. 20 25 30

### Der Begriff der Menge, der Größe etc.

Etliche mahl einerley gesetzt, heißt eine Menge | : aliquoties faeta positio ejusdem est multitudo: | In jedem Quanto ist eine Menge, denn

was ganz einfach ist kan kein Quantum heißen; wo nicht homogenitaet ist kan auch kein Quantum seyn, denn wollen wir ein heterogenes Compositum als quantum denken, so müssen wir doch immer eine gewisse Homogenitaet darin mit annehmen. In jedem Quanto muß eine

5 Multitudo seyn. Addendo uno vni multitudinem distincte cognoscere est numerare. Numerus est, Multitudo numerando distincte cognita. Multitudo numerando complete non cognoscibilis heißt unendlich, es ist alsdenn eine Menge die größer ist als alle Zahl. — Zum Begriff der Größe wird numerus erfordert, zum Begriff des Quanti nur die

10 Multitudo. Die Quantitaet zu erkennen gehört multitudo numerando distincte cognita, das ist numerus. — Ein jedes Quantum ist entweder continuum oder discretum, stätige und gehäufte Größe. Eine stätige Größe ist: *cujus partes omnes poßibiles sunt, quanta*, und wir nennen sie so, weil sie nicht durch eine gehäufte vollendete Hinzuthuung,

15 sondern durch eine continuirliche Hinzuthuung, entsteht. Quantum discretum ist das deßen Theile wie Einheiten betrachtet werden, und deßen Theile wieder wie eine Menge be/trachtet werden heißt 12 continuum. Ein continuum können wir auch als discretum betrachten, wenn wir es erstens als Einheit und hernach auch als Menge ansehen,

20 z. E. ich kan die Minute als Einheit der Stunde, aber auch wieder als Menge die selbst Einheiten nehmlich 60 Sekunden enthält, betrachten, die position ist alsdenn continuirlich und eine Größe deren Theile wieder Quanta sind ist ein quantum continuum. Quantum discretum est, quod constat vnitatibus quae rursus non sunt Quanta.

25 Ein Quantum continuum besteht also gar nicht aus einfachen Theilen und wir könnten daher auch sagen: est, quod non constat ex partibus simplicibus, oder, ein Quantum durch deßen Begriff die Menge der Theile nicht bestimmbar ist, ist continuum. Durch deßen Größe ist also die Menge der Theile woraus es besteht gar nicht bestimmt, und

30 ich kan dabey eine Menge wie oder soviel ich will, annehmen. Die Menge der Theile ist größer als alle Zahl und ist ins unendliche theilbar, von der Art sind die Begriffe des Raums und der Zeit, welches zwar nicht Dinge an sich sind, sondern Formen der Sinnlichkeit. In jedem quanto continuo wird durch den Begriff seiner Größe die Menge

35 derselben gar nicht bestimmt, es besteht daher aus keinen einfachen Theilen. Ein quantum das an sich discretum ist muß unterschieden werden vom quanto continuo welches doch als discretum vorgestellt wird; der Begriff durch welchen bestimmt wird in wie viele Theile ich ihn theilen will ist discretum, wiewohl nicht an sich discretum. Ein

Quantum das Theile hat die auch nachher heterogen sind ist diseretum z. E. ein Scheffel Korn. Conceptus quanti disereti est numerus. Ein quantum continuum enthält nicht partes aßignabiles oder deren Verbindung unter einander einen Zahlbegriff geben, die Menge der Theile die in einem quanto continuo ist omni aßignabili major, d. h. unendlich. —

Größer ist etwas, z. E. B ist größer als A wenn A einem Theil von B gleich ist. Vermehren heißt, ein Ding in ein größeres verändern, vermindern ein Ding in ein kleineres verändern. Ein jedes quantum läßt sich vermindern; ein quantum aber das einfach ist, 13 auch sich nicht vermindern ließe ist minimum / allein, wie kan man sich ein quantum denken, das sich nicht verändern ließe? von der Art ist die einzige Zahl 2, wenn ich mir ein Quantum aus 2 einfachen Theilen denke, und 1 fortnehme, so bleibt nur noch 1 übrig und außer diesem ist keine Größe mehr. Beym quanto continuo ist kein Theil 15 minimum, denn nehme ich auch einen Theil weg, so bleibt mir doch noch immer ein Quantum übrig, man probire es z. E. bey dem Raum und Zeit. Leibniz nannte es auch daher conceptus deceptor es scheint etwas zu seyn und ist doch nichts z. E. die größte Geschwindigkeit; größtes und kleinstes ist aber im Raum nicht möglich, denn jedes 20 quantum ist als ein Theil von einem andern Raum anzusehen z. E. die Zeit selbst ist ein Theil von der Ewigkeit. Wenn ich daher von etwas sage: es ist groß; so gilt das nur comparative in Absicht meines Vermögens zu meßen und es alsdenn durch eine schwer intuitive Zahl vorzustellen, und „klein“ wenn es in Absicht des Maßes durch eine 25 leicht zu faßende Zahl kan vorgestellt werden. An sich selbst ist in den Größen kein Unterschied ob sie groß oder klein sind, sondern nur in Absicht ihrer Relation oder der Menge der Dinge und ihrem Verhältniß untereinander.

### Von der Größe.

30

Jede Größe (Quantität) kan betrachtet werden extensiv oder intensiv. Die Quantität welche durch die Menge desjenigen so im Dinge enthalten ist, vorgestellt wird ist extensiv. Und die Quantität welche durch die Menge die durch das Ding gesetzt wird, vorgestellt wird, ist intensiv. Einige sind quanta weil in ihnen eine Menge von 35 Theilen enthalten ist und einige sind quanta, wodurch eine Menge als Grund gesetzt wird z. E. die leuchtende Kraft des Wachslights ist



intensiv größer als des Talglichts, denn bey dem erstern würden wir in einer Entfernung von 2 Fuß und bey dem letztern nur von 1 Fuß lesen können, ersteres ist also ein Grund von einer größern Folge und dieser von einer kleinern, oder deutlicher: wenn ich einen Keßel und einen 5 Fingerhut voll warmes Waßer nehme, so ist erstes extensiv größer als das letzte, ist aber das Waßer im Keßel nur lau und im Fingerhut siedend so ist dies letzte wieder intensiv größer als das 1ste. / Es giebt 14 Gegenstände in denen man keine Menge unterscheiden kan und die doch als Theile müssen angesehen werden und welche intensiv sind, 10 und dies heißt ein Grad, bey andern kan ich die Menge sehen, welches alsdenn eine extensive Größe ist. Ersteres wird nicht wie eine Menge von gleichartigen Theilen sondern wie eine Einheit von größern Folgen betrachtet. Die intensive Größe ist die eines Grundes, die extensive, eines Aggregats. Bey jeder Größe ist zwar eine Vielheit gedacht 15 aber in der Vorstellung des quanti selbst liegt doch nicht die Vielheit. Denn mir kan ein Object gegeben werden das eine Einheit ist und wodurch nur eine größere Wirkung gesetzt wird, welches alsdenn eine intensive Größe ist und die eigentlich den Grund enthält.\* In allen Gegenständen der Sinne können wir uns extensive Größe, wenn wir 20 vieles empfinden, und intensive Größe z. E. wenn ein Schmerz mir alle Aufmerksamkeit benimmt, vorstellen. Was eine Einheit ist, kan also auch eine Größe haben aber als Grund und der Grade hat z. E. Bewustseyn, dieses erkenne ich bloß an der Folge, und es ist der Grund der Unterscheidung eines Dinges von andern. Die Größe des- 25 jenigen was als Vielheit vorgestellt wird, ist extensiv, und als Einheit intensiv, welches wieder Grade hat. Alles z. E. was im Raum ist hat extensive Größe und so auch alles was in der Zeitfolge vorgestellt wird, was nemlich eben im Raum oder Zeit wirklich Realitaet ist, oder was empfunden werden kan, denn wo dies nicht ist, das nennen wir einen 30 leeren Raum, eine leere Zeit, und alle Realitaet der Erseheinung hat auch Grade, d. h. jede gegebne Empfindung kan angesehen werden als eine andre Empfindung die, selbst von null an, in der Zeit gewachsen ist, daher kan man sie ansehen, als könne sie auch wieder bis 0 verschwinden und kleiner werden. Bey dem Verstandes Realitaeten kön- 35 nen wir doch auch keine andre Beyspiele, als nur von dieser entlehnte, geben, und er kan also nach mehr oder weniger Begriffen gedacht

---

\* Der Autor nennt die intensive Größe *quantitas qualitatis*, welches aber die Sache nicht erklärt, denn sehe ich etwas als eine Quantität an so muß ich es auch als Größe vorstellen.



75 werden, daher hat aller Verstand auch einen / Grad, nach welchem er leicht etwas in unsern Begriff bringen oder unterscheiden kan. Das Bewustseyn der Vorstellungen unter allgemeine Regeln hat also Grade, und Leibniz nannte selbst die 0 eine realitas evanescens oder verschwindende Realitaet, welches sonst betrachht wird als eine der 0 nächste 5 Realitaet, und die negation kan man daher als eine solche verschwindende Realitaet ansehen. Man kan daher auch eine Größe sich einfach denken nur als die eines Grundes und nicht wodurch eine Menge gesetzt wird. —

Von der großen und kleinen Möglichkeit. Bey innerlich 10 möglichem findt kein Grad statt denn da wird nur auf die innere Uebereinstimmung gesehen, die wir nur als die Uebereinstimmung mit dem principio contradictionis erkennen. Die hypothetische Möglichkeit hat aber eine Größe weil sie einen Grund hat der Grade enthält, denn je mehr Fälle zum Gegentheil da sind jemehr nimmt die 15 Möglichkeit ab. Man hat eine besondre Rechenkunst die man calculum probabiliū nennet | : Probabilitaet heißt der Grund der Möglichkeit im Verhältniß auf die Wahrscheinlichkeit:| und wodurch man den Grad der Möglichkeit berechnen kan. Feeunditas rationis oder pondus rationis ist ein Grund von sehr vielen Folgen wovon die Folgen immer 20 selbst wieder Gründe sind, und der Grund ist intensive Größe. Eine unendlich kleine Möglichkeit ist so viel als Unmöglichkeit, und diese läßt sich daher denken ohne sie erst durch einen Widerspruch zu erkennen. Die absolute innere Möglichkeit ist bey allen Dingen einerley, die hypothetische ist aber in Beziehung auf gewisse Bedingungen 25 größer oder kleiner, denn wenn alle Gründe da sind, so ists Gewisheit. — Alle Verknüpfung kan groß oder klein seyn und hat einen Grad, wenn die Einheit des Grundes und der Folge größer oder kleiner ist, jemehr das eine in das andre gesetzt wird. Z. E. in der Freundschaft. Die Möglichkeit so fern sie nicht nihil negativum oder sich selbst 30 widersprechendes enthält, sondern ein Ens imaginarium wozu kein Grund ist, so wird ein solch eingebildetes Ding das keinen Wieder-  
 76 spruch hat wie eine verschwindende / Möglichkeit angesehen.

Der Autor redt jezt von der Größe der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Wenn man nun von dem transcendentalen der Einheit, 35 des Mannigfaltigen im Dinge so fern es zu seinem Wesen gehört, der Wahrheit, und Vollkommenheit redt, so haben diese gar keine Größe und laßen sich daher auch gar nicht vergleichen, in einem gewissen Betracht ist zwar z. E. im O größte Einheit wie im  $\triangle$  weil dort nur

1 und hier 3 Linien sind, Dinge können aber nur der Größe nach verglichen werden, wenn sie mit einem und demselben 3ten comparirt werden, und sonst auf keine Art, denn nur in Vergleichung mit einem 3ten können Dinge größer oder kleiner genant werden, haben sie ein  
5 verschiedenes Maaß so findet keine Vergleichung statt z. E. ich kan sagen  $A > C$ , und  $B < C$  aber nicht  $A > B$ ,  $C < D$  hier ist nicht ein und ebendaßelbe 3te mit dem sie können verglichen werden. — Die Identitaet oder Diversitaet ist größer oder kleiner in so fern in einem und dem andern dieselbe Bestimmung gedaecht wird, jemehr oder  
10 weniger Merkmahle eins mit dem andren enthält desto größer oder kleiner ist ihre Identitaet. — Conformitas rationi die Gemäßigkeit mit einem Grunde kan auch größer oder kleiner seyn wenn die Conformitaet gewißer Folgen mit gewissen Gründen größer oder kleiner ist. Die Uebereinstimmung mit einem zureichenden Grunde ist die  
15 größte. — Die Gesezze haben auch einen Grad, so fern ein solehes auf viele Fälle ginge wäre es extensiv groß, der sogenannte robur deßelben aber intensiv groß. Die absolute Nothwendigkeit hat keine Grade; bey allen Gesetzen denkt man sich eine Nothwendigkeit, wenigstens eine hypothetische, wiewohl man auch einen hohen Grad  
20 der hypothetischen Möglichkeit zuweilen Nothwendigkeit nennt. Bey Regeln die empirisch sind wird keine Nothwendigkeit sondern nur Allgemeinheit gedaecht, denn hier muß uns die Erfahrung allein lehren; daher auch der Ausdruck: nulla regula sine exceptione nur von empirischen Regeln gilt, denn was ich aus der Vernunft erkenne, muß /  
25 nothwendig seyn. Grammaticalische Regeln und Regeln der Klugheit 77 leiden daher exceptionen. Regeln die keine Exeptionen leiden nennt man Geseze. Nach dem Grade der Nothwendigkeit den es bey sich führt, hats auch mehr oder weniger Stärke, denn man sagt auch lex strietior oder latior obgleich jedes Gesez strietus seyn und keinen  
30 Spielraum erlauben sollte. Die die Allgemeinheit also weniger determiniren sind die kleinsten exceptionen und so umgekehrt. — Vollkommenheit Bonitaet ist größer oder kleiner, obzwar die transeendentale keinen Grad hat, denn nur respective auf einen gewissen Zweck kan ich etwas vollkommen nennen, die metaphysische Vollkommenheit oder  
35 die Vollkommenheit eines Dinges in dem Begriff des Dinges überhaupt, aber, welehes Realitaet ist, läßt Grade zu. — Die Veränderung oder sneeeßio oppositorum eines und deßelben Dinges ist groß oder klein, nachdem die Bestimmungen von einander sehr differiren; jemehr, je größere Bestimmungen aufeinander folgen je größer die Entgegen-

setzung ist, je größer ist die Veränderung. Summum bonum metaphysicum enthält alle Realitæet.

### Der Begriff der Relation.

Jede allgemeine Erkenntniß hat einen gewissen Umfang und faßt verschiedenes unter sich. Diese Sphaera oder Inbegriff der Dinge kan in 2 Theile getheilt werden z. E. alle  $\triangle$  sind reecht oder schiefwinklicht, dieses disjunctive Urtheil ist also eine Relation 2er Theile worin das ganze Feld der Erkenntniß eingetheilt ist, denn diese beyde sind Compartes einer einzigen Erkenntniß oder Sphaera überhaupt. Wenn wir uns einen Begriff eines Dinges das in Ansehung seiner Categorien bestimmt ist, vorstellen, so ist dies ein reiner Verstandesbegriff. Die Categorische ist die rechte Art zu urtheilen und die andre beruhen drauf. Die hypothetische und disjunctive Urtheile setzen die categorische voraus, daher liegt der Begriff der Substanz auch den übrigen zum Grunde, indem die Relation der Substanz zum Aeeidens allen übrigen zum Grunde liegt. Man nennt daher Substanz das Substratum |: was allen zum Grunde liegt:| alles übrigen. Substanz ist das, was nicht bloß als Subject gedaecht wird, sondern an sich selbst nur als Subject existirt. Aeeidens was nicht anders / als nur wie eine Bestimmung von andren Dingen existirt z. E. Wärme und Kälte kan nicht für sich selber seyn, sondern ist nur eine Bestimmung von einem andren Dinge das warm ist. Das was einem Dinge als Praedieat zukommt, heißt inhaerens, daher können wir sagen: alles aeeidens ist inhaerens, und was als Subject selbst existirt ist subsistens. Solche subsistentia können wohl Theile andrer Dinge aber nicht Praedieate seyn, denn sie existiren an sich selber wie ein Subject welches freylich mit andern zu einem Ganzen verbunden ist, z. E. der Ziegelstein am Hause ist nicht sein Praedieat, sondern ein Subsistens. Der Autor definirt Aeeidens durch etwas das nicht anders als bloß wie Determination von andren Dingen existirt, was aber, sagt er, existiren kan, ob es gleich nicht als Bestimmung von andren Dingen existirt, ist Substans; folglich nimmt er es nicht für nothwendig an daß eine Substans keine Bestimmung von andern seyn kan. Ich kans aber kurz sagen: was an sich selbst Subject ist. Aeeidens kan also nicht anders existiren als wie eine Determination von andren, keine negative Praedieate sind aber aeeidentia, sondern diese müssen affirmativa seyn d. h. sie haben alle Realitæet in sich z. E. die Unwissenheit ist kein



aeceidens denn sie ist eine negation, aber die Gedanken sind aeceidens denn sie sind etwas reales, positives das ein seyn in sich schließt. Vom nicht seyn kan ich mir aber kein Inhaerens denken. Loeke in seinem Versuch vom menschlichen Verstande, sagt: wir stellen uns die  
 5 Substanz als den portitor (Träger) aller Aeceidenzen vor, z. E. ich bin die Substanz, die Begierden, Gedanken etc. die aeceidenzen, folglich ist das ich gleichsam der Träger dieser Begierden, Gedanken etc. Die Aeceidentia sind aber nicht besondere Dinge die existiren sondern nur besondere Arten die Existenzen zu betrachten, diese dürfen also nicht  
 10 getragen werden, sondern es bedeut nur die mancherley Bestimmung des Daseyns eines und desselben Dinges. Nur die Substanzen existiren, und diese müssen nicht als verschieden von den aeceidenzen angesehen werden. — Das Verhältniß der Substanz zum aeceidens ist indeß ganz etwas anders als das Verhältniß der Wirkung zur Ursache, Substanz  
 15 ist quod non existit sicut praedicatum alterius, quod non existit sicut eubatum alterius ist aber ganz etwas anders, und hierin irrte sich eben Spinoza. Ich kan als subsistens und doch auch als depon/dens 19 existiren. Hiebey hört man oft eine Klage, daß wir die aeceidenzen der Substanzen aber nicht das substantiale kennen oder das Subjeet nach  
 20 Absonderung aller aeceidenzen Ich bemerke z. E. daß ich denke, fühle, Regungen empfinde etc. Dies sind aeceidentia, nun wollte ich aber gern alle aeceidenzen weglassen, und nur das Subjeet, Substratum wissen. — Das substantiale können wir aber gar nicht erkennen, weil es nur wie ein correlatum aller aeceidenzen oder Begriff von Etwas von dem alle  
 25 aeceidenzen Praedicate sind, anzusehen ist. Nur durch Urtheile oder Praedicate können wir alle Dinge erkennen und das Subjeet ist ein Etwas das durch die Praedicate erkant wird, denn das Urtheil enthält die verschiedenen Praedicate vom Subjeet und dies ist nur ein Etwas überhaupt.\* Ein absolutes subject was übrig bliebe wenn wir alle  
 30 Praedicate weglassen, könnte also durch nichts gedaecht werden, daher ist es unmöglich, weil es der menschlichen Natur selbst zuwider ist, denn wir erkennen alles nur diseursiv, ob wir gleich, wie wir in der Folge sehen werden, doch ein Etwas annehmen müssen das alles intuitiv und also unmittelbahr erkennt. Der Begriff von Substanz ist  
 35 nichts weiter, als ein Begriff der Verstandes Handlung im eategorischen Urtheil und besteht im Verhältniß des Subjects zum Prae-

---

\* unsre Erkenntnis besteht darin, die Vorstellung von etwas unter unsren Begriff zu bringen, und diese Vorstellungen sind Praedicate



dicat. Attendiren wir gar nicht aufs Object sondern bloß auf die Form im Urtheilen, so können wir bald das Object als Praedicat, bald das Praedicat statt Object brauchen, ist der Begriff aber so beschaffen daß er in Ansehung des logischen Urtheils determinirt ist, so existirt das Subject nur als Subject und nicht als Praedicat, und denn heißt es Substanz. A priori können wir aber nicht deutlich einsehen, wie etwas allein als Subject ohne ein Praedicat zu seyn, und wie dieses allein ohne Subject zu seyn, existiren kan z. E. wie die Gedanken bloß als Praedicat vom Menschen existiren, man kan a priori gar nicht anzeigen ob es als Subject oder als Praedicat allein existire, die Möglichkeit zu subsistiren, und die Unmöglichkeit zu subsistiren durch die Möglichkeit und Nothwendigkeit zu inhaeriren können wir also gar nicht einsehen; daher ist es auch unmöglich das Subject ohne Begriffe oder Praedicate sich zu denken, denn es ist den Regeln / des Denkens schlechterdings zuwider. Aristoteles nante diesen Satz auch ἐντελέχεια. In allen Dingen wechseln nichts wie accidentia, aber die Substanz bleibt; dies ist das Princip der Beharrlichkeit der Substanz, denn die Verbindung der Theile sind accidentia und die werden verändert, die Substanz aber oder Materie bleibt dies ist ein nothwendiges Principium zur Möglichkeit der Erfahrung.

Da auf das was vorhergeheth, nach allgemeinen Regeln etwas folgt, ist der Satz des zureichenden Grundes: Gegenstände und die Folgen derselben können nun nie in der Erfahrung gedacht werden, wenn nicht diese Folgen unter gewissen Regeln geschehen, ohne dies können die Gegenstände der Sinne keine Erfahrung geben weil diese nicht bloße Rhapsodie seyn soll, zur Erfahrung gehört ferner der Grundsatz, daß die Substanzen bleiben, wäre dieses nicht, so fände kein Zusammenhang nach allgemeinen Regeln in der Erfahrung statt. Diesen Satz haben die Philosophen nicht einmahl zu beweisen gesucht, obgleich viele Bände drüber geschrieben sind, sie haben sich gar nicht dran gewagt, weil sie gleich scheiterten, und doch ist der Satz von der äußersten Wichtigkeit, daß nur den accidentibus vicissitudo zukommt aber das Subject muß diesen nicht unterworfen seyn. Sollen Veränderungen seyn, so setzt man ein Object voraus in welchem die Praedicate auf einander folgen, denn wenn das Subject selbst wechselt so wird es nicht verändert, sondern denn ist schon etwas andres, es setzt also immer die Beharrlichkeit des Subjects voraus indeß die Bestimmungen untereinander wechseln, und dies heißt die Veränderung, jezt würde man aber fragen: wie ist Veränderung möglich? wie ist möglich daß

etwas den Grund seines eignen Gegentheils zugleich enthält?, da wir daher die Möglichkeit der Veränderung nicht begreifen können, so begreifen wir auch nicht die Beharrlichkeit wir können dies nicht aus dem bloßen Begriff ableiten sondern es muß ein 3tes kommen, 5 nemlich die Möglichkeit der Erfahrung, denn sonst kommt der Zusammenhang nicht hinaus.

Der Begriff der Kraft, worin auch der der Ursache liegt. Ich kan nemlich die Substanz auch als Ursache die das accidens der inhaerentien enthält, betrachten. Die accidentia / sind immer real, weil sie 81  
10 aber nur inhaerendo existiren so ist es immer wie Folge anzusehen. Der Respectus einer Substanz zu den accidentibus in so fern sie den Grund davon enthält ist die cauſalitaet, und so fern sie allgemeinen Grund von einer gewissen Art der Accidenzien enthält, ist's Kraft. Die Accidenzien der Inhaerenzien zeigen also immer auf die cauſalitaet 15 der Substanz, sonst fehlte man hier in der Distinction sehr, indem man sagte, Substanz ist das, was den Grund der Wirklichkeit der accidenzien enthält, oder der Bestimmungen einer Sache, alsdenn ist aber jede Substanz eine Kraft, denn sie sind die Gründe von allem. Es ist aber nicht selbst eine Kraft, sondern es enthält Kräfte, denn 20 der respectus der Substanz zu den accidentibus in so fern sie den Grund der inhaerenzien enthält, heißt Kraft, die Substanzen sind also nicht selbst respectus, sondern es kommt ihnen nur zu z. E. die Lichtstrahlen haben eine erwärmende Kraft, ich kan aber nicht sagen, sie sind eine erwärmende Kraft, denn sie haben außer diesen noch andre 25 Inhaerenzien. Alle Kräfte werden eingetheilt in primitive, Grundkräfte welche auch vis originaria heißen kan, und derivative, abgeleitete Kräfte. Ich kan jemandem auch Accidenzien von verschiedener Art zuschreiben z. E. Denkkraft und Einbildungskraft und die besondere Arten der Cauſalitaet einer Substanz in Ansehung der accidenzien 30 heißen verschiedene Kräfte, diese müssen aber mit der Einheit der Substanz übereinstimmen. Die Cauſalitaet der Substanzen in Ansehung aller accidenzien zusammengenommen würde eine Grundkraft seyn, und die andren würde man als derivative ansehen. Wir müssen aber verschiedene Kräfte haben und diese nennen wir in Ansehung der Verschiedenheit, Grundkräfte, denn wir können die verschiedenen accidenzien nicht auf einerley Art erklären, weil wir alsdenn ihrer Ungleichheit ungeachtet doch ihre Gleichart einsehen müßten z. E. die Schwere und die Härte können wir nicht aus einem Princip ableiten, weil es ungleichartige Bestimmungen seyn, sondern

wir müssen denn über eine aparte Grundkraft denken. Auf die *vim*  
*s2* *primitivam unicam* / zu kommen ist daher dem menschlichen Ver-  
 stand unmöglich, sondern wir suchen nur die derivative Kräfte auf die  
 primitive zu redueiren, nemlich wir suchen, ob nicht verschiedene  
 derivative Kräfte von einer können abgeleitet werden. Daher pro- 5  
 biren wir, ob wir nicht bey allen Körpern auf eine Grundkraft hinaus-  
 kommen, allein die verschiedene heterogenitaet macht dies unmöglich,  
 denn sie müßten alsdenn homogen seyn. Alle Physie läuft darauf  
 hinaus die verschiedenen Kräfte die wir aus den mancherley Veränd-  
 rungen abnehmen, soviel möglich auf Grundkräfte zu redueiren, je- 10  
 mehr wir dies können, desto mehr haben wir Philosophie, und man  
 geht deswegen zuletzt soweit die Grundkräfte der Substanzen zu  
 suchen. Deswegen hat man im Anfange soviel Kräfte als man Wür-  
 kungen gewahr wird, bis man sie vielmöglichst aus einem Grund abzu-  
 leiten sucht, z. E. die Saite auf dem Klavier hat eine tönende und 15  
 elastische Kraft, man kan aber die tönende aus der elastischen ab-  
 leiten. — Den Alten vornemlich der Aristotelischen Philosophie gab  
 man Schuld, daß sie mehr mit den *qualitates oeeultas*, verborgenen  
 Eigenschaften der Dinge, um sich geworfen haben, da es doch besser  
 ist gerade zu bey so etwas seine Unwißheit zu gestehen so z. E. 20  
 bey der Magnetischen Kraft, als gleichsam alles aufzulösen effectiren  
 zu wollen. Diese *qualitas oeeulta* ist eigentlich das, wenn der bloße  
 Name oder die Wirkung einer uns unbekanten Kraft für die Kraft  
 selber ausgegeben wird z. E. wenn ein Baum einen andren Sprößling  
 hervorbringt so nent mans *vis plastica* oder die fortpflanzende Kraft, 25  
 das heißt aber, man hat dieser Kraft nur einen andren Namen ge-  
 geben, nicht sie aber von der primitiven Kraft abgeleitet eigentlich  
 ists also *fallacia per qualitates oeeultas*, oder, wenn eine Saite auf der  
 Violine angegeben wird und derselbe Ton sich auch auf dem Klavier  
 hören läßt so sagt man: es ist *Sympathie* d. h. wenn ein Ding leidet 30  
 machts daß das andre mit leidet, dies ist ja aber keine Erklärung,  
 keine reduction der gegebenen Kraft auf die Grundkraft, sondern es ist  
*s3* daßelbe was ich weiß nur mit / einem andren Namen genannt. —

Vom Zustand. Wir legen einen Zustand einem Dinge bey, welches  
 die durchgängige Bestimmung eines Dinges wirklich in der Zeit ist, 35  
 denn wir betrachten in der Zeit nicht allein das Ding selber, sondern  
 haben auch noch immer einen Begriff von einem Zustande. Die De-  
 finition des Autors hiervon ist: *est coexistentia mutabilium cum fixis*  
 oder die Zusammenstimmung der veränderlichen mit den beständigen



Bestimmungen, die zusammen zu seinem Daseyn gehören. Der innere Zustand ist die Zusammenstimmung der innern, der äußere, seiner äußern Bestimmungen.

agere und pati: handeln und wirken kan nur Substanzen bey-  
 5 genießen werden Die Handlung actio ist diejenige Bestimmung der Kraft einer Substanz als einer Ursaehe, eines gewissen accidens, diese Bestimmung als Cauſalitas ist Substanz, cauſalitas ist die Eigenschaft so fern wie sie Ursaehe ist. Wir können sagen daß wir in der Welt nur die Dinge durch die Veränderungen kennen lernen, oder wenn  
 10 die Kraft den Veränderungen entgegenwirkt, also können wir auch nur durch Veränderung die Kräfte in der Welt kennenlernen. Die Actio ist immanens oder transiens, erstes, wenn sie die Ursache eines accidens ist, das ihr selbst inhaerirt z. E. wenn ich die Gedanken wirken laße, und dann heißt die Substanz actio. 2tes wenn die Ursaehe eines  
 15 accidens außer mir ist, und denn heißt, ich habe auf sie keinen Einfluß, welches also leiden heißt, und erstres handeln. Passio heißt die Inhaerenz eines accidentis einer Substanz durch die Kraft die außer ihr ist z. E. der Vernunftschluß ist actio, die Begierden zeigen zwar auch einen Grund zu handeln an, allein da es noch sehr weit von  
 20 der That ist, so grenzt näher der Passio, indem es einen influxum eines andren voraussetzt. —

Der Begriff des Commereii: ist die Relation 2er Substanzen, so fern ihr influxus mutuus ist; fließt das eine Ding bloß auf das andre ein so daß 1stes agens andres patiens ist, so sind sie nicht in Gemein-  
 25 schaft, sondern nach einem juristischen Ausdruck nur unilateralis, fließen sie aber wechselseitig ein, so sind sie in commereio, und alsdenn gegeneinander zugleich handelnd und leidend. In der Welt ist keine Substanz gegen die andre bloß passio, daß sie nicht auch wieder actio seyn sollte, weil sie sonst auch kein Ganzes ausmachen würden. Ein  
 30 accidens in Ansehung deßen eine Substanz passio ist fragt sich ob / die- 84 selbe Substanz auch zugleich actio könne genant werden? — Das ist klar z. E. wenn ich zu jemandem spreche, so ist er in so fern passiv, indem er fremde Ideen überkommt, ich kan aber wieder in keinem Menschen selbst Ideen hervorbringen, wenn er sie nicht hervorbringt,  
 35 oder ferner, wenn ich die Saite auf dem Klavier zwicke so zittert sie und ist in so weit leidend, aber auch zugleich activ vermöge ihrer Elasticität, daher ist jede Substanz indem daß sie leidet, auch zugleich selbständig. Da also das Accidens der Substanz inhaerirt, so mag der Grund wodurch eine Substanz bestimmt wird



auch außer ihr liegen, sie ist doch zugleich auch gegen dieselbe actio. —

Vermögen und Kraft muß von einander unterschieden werden. Beym Vermögen stellen wir uns die Möglichkeit einer Handlung vor, es enthält nicht den zureichenden Grund der Handlung welches die Kraft ist sondern die bloße Möglichkeit derselben. Alle Kraft ist entweder lebendig, die handelt (und also innerlich und äußerlich zureichend ist, sie ist der Grund der Wirkung des *causati* oder *accidentis*), oder todt die innerlich zureichend und doch äußerlich unzureichend ist oder wodurch doch keine Handlung geschieht weil alsdenn eine äußere Ursache zum Gegentheil da seyn muß z. E. jeder Körper hat eine Kraft zu fallen, dies geschieht aber nicht, wenn eine andre entgegen gesetzte Kraft ihm widersteht; so fern kein Widerstand ist, so sind also alle Kräfte lebend. Der *Conatus* Bestrebung ist eigentlich die Bestimmung eines Vermögens *ad actum*, diese müßte das Vermögen bey todtten Kräften erst in lebendige Kraft verwandeln, und bedeutet also eigentlich die Unzulänglichkeit einer todtten Kraft, da diese aber nur durch den Widerstand todt ist, so ist etwas in Bestrebung blos weil ihm widerstanden wird. Es wird in 2fachem Verstande genommen wenn man z. E. einen Theil seiner Kraft zu dem was erforderlich ist anwendt, und denn heißts eine unzureichende Kraft *refracta* z. E. wenn ein Kranker sich bewegen will, die nicht hinreichend zum Effect ist. Oder die Kraft kan auch innerlich aber nicht äußerlich zureichend seyn. Ein *conatus* selbst ist also eigentlich die Unvollständigkeit einer todtten Kraft, entweder weil sie innerlich oder äußerlich nicht zureichend ist, das 1ste ist eigentlich ein Mangel (*Defectus*) In der Welt ist eine erstaunliche action und reaction, und die todtten Kräfte gelangen gleich *ad actum*, wenn viele Kräfte sodann ihr Gegentheil aufheben.

Vermögen und Fähigkeit werden auch von einander unterschieden, erstres ist die Möglichkeit zu handeln, und das andre die Möglichkeit durch die Handlung eines andren Wesens was zu empfangen, oder überhaupt zu leiden (*receptivitas*), folglich kan dies keinem independenten Wesen zukommen. *Impedimentum* ist die Ursache vom Gegentheil einer Handlung. Sie ist negativ eine Ursache daß eine Handlung oder Wirkung nicht geschieht, oder positiv eine Ursache daß die Handlung selbst oder die angewandte Kraft nicht hinreichend war, und dies heißt *Resistens* Widerstand dieser beruht auf einer Reaction und ist reale (*Est oppositum actionis*) Reac-

tion bedeutet die Wirkung der Leidenden in einem Handelnden so fern die Wirkung einer der / erstern widerstreitet. —

85

Der Begriff der Praesens ist ontologisch und wird blos als Existens in der gegenwärtigen Zeit betrachet, und dem Begriff der  
 5 Distanz und Remoto entgegengesetzt. Der Autor nennt sie eine Substanz so fern sie in eine andre näher einfließt; praesentia z. E. China fließt auf mich so fern ein, als es mir den Thee liefert den ich trinke, diejenige die ihn mir aber hier kochen fließen noch näher auf mich ein. Indeßen das bestimmt doch gar nicht wie nahe es einfließen muß.  
 10 Unser Autor hat überhaupt die Gewohnheit immer nach Graden zu definiren, welches doch nie einen bestimmten Begriff giebt. Daher werde ich überhaupt sagen; eine Substanz die in andre einfließt ist gegenwärtig, obs nur mittelbahr oder unmittelbahr, wird nicht in Betracht gezogen, und nun kann ich sagen: es giebt eine nahe und  
 15 entfernte Gegenwart, welche erste unmittelbahr ist. — Der Autor nennt nun Contactus, Berührung (welcher Begriff doch eigentlich nicht in die Ontologie gehört) jede unmittelbare Wirkung auf andre, oder die unmittelbare Wechselwirkung; indeßen von der Seele, die mit dem Körper doch auch in Wechselwirkung steht kan ich doch  
 20 nicht, ohne ihr etwas Körperliches zuzuschreiben, sagen, daß sie sich berührt? — Sie ist also eigentlich: die wechselseitige unmittelbare Wirkung der Undurchdringlichkeit der Körper, und nicht eine unmittelbare wechselseitige Wirkung von allen Körpern; sie ist nur eine Art von unmittelbarer Gegenwart.

25

### Vom Einfachen und Zusammengesetzten

Unum ex pluribus conjunctum est compositum, dieses ist entweder Ideale ein Compositum aus solchen Dingen die nicht Substanzen seyn, sind nur Bestimmungen, oder Reale ein Compositum von Substanzen, dies setzt voraus daß des Mannigfaltigen mancherley Theile  
 30 aus denen es zusammengesetzt ist auch ohne Verknüpfung für sich seyn können, was aber nur wie determinatio alterius existirt ist Ideale z. E. ein Urtheil ist eine Zusammensetzung von Bestimmungen eines und deßelben Dinges. Erstres nennt man reale weil die Zusammensetzung zu dem hinzukommt, was auch schon vor der Zusammen-  
 35 setzung existirt. In jedem Composito können wir die Materie, die in der ganzen Philosophie der Form contradicirt wird, betrachten.

Materie sind die Theile, Form die Art wie sie verbunden sind. Alles Wesen eines Compositi quo talis besteht nur in der Art wie die Theile zusammengesetzt sind.

86 / Ortus et Interitus Erstes nennt der Autor jede Veränderung aus einer nicht existirenden in eine existirende Existenz. Bey jeder 5 Veränderung wird aber schon die Existenz gedacht woran andre entgegengesetzte Bestimmungen sich succediren, allein das Daseyn was aufs Nichtseyn eines Dinges folgt kan man nicht mutatio nennen, denn ein Wesen das entsteht wird nicht verändert. Interitus ist auch nicht mutatio. Ortus ex nihilo ist nur, wenn kein Theil vorher gewesen 10 und ejus nulla pars existit superstes ist Vernichtung annihilatio, erstes muß aber nur von Substanzen gesagt werden.

monas est substantia simplex monas ist ein griechisches Wort und bedeutet 1. Die Alten hatten gewisse Mysterien in den Zahlen Verhältnissen und es ist besonders, daß auch wir gemeiniglich die Zahl 3 als 15 solche ansehen weil sie die Verknüpfung in den Erkenntnissen möglich macht, denn aus 1 und 2 besteht ein Verhältniß oder Verknüpfung und die Verknüpfung selbst ist nun das 3te. — Denke ich mir ein Compositum, so denke ich mir vieles in der Verknüpfung in eins, es ist das Verhältniß in einander da sie als eins betrachtet werden, dies viele 20 müssen wir uns doch aber auch ohne das Verhältniß denken können, daher müssen wir uns die Theile vor aller Zusammensetzung denken können, denn jedes dieser mannigfaltigen ist einfach und auch jede Einheit des vielen vor aller Zusammensetzung, daher scheint zu folgen alle Zusammensetzung muß aus einfachen Theilen bestehen, dies ist 25 aber nur ein scheinbahrer Satz, denn wir müssen zwischen Dingen an sich und ihren Erscheinungen einen Unterschied machen. Die Composition der Dinge an sich selbst kan ich mir freylich nicht anders denken als bestehe sie aus einfachen Theilen, diese Verknüpfung ist aber bloße Relation, daher muß eine Einheit gedacht werden vor aller 30 Composition und das ist Einfachheit. Ganz anders ist es aber mit den Erscheinungen der Dinge, welches nur Arten sind uns die Dinge vorzustellen, da geht das Zusammengesetzte (compositum) vor den Theilen vorher. Die Möglichkeit der Vorstellung eines Compositi aus Theilen heißt Theilbahrkeit. Alle Theilung kan, quantitativ, 35 wenn ein Compositum in Theile gleicher Art getheilt wird, und also alle Theile wieder quanta seyn, oder qualitativ seyn, wenn die Theile von andrer Art als das Quantum sind. Nun fragt sich, ist alle Theilung der Körper nur quantitativ? Wer behauptet, daß ein jedes



Compositum aus einfachen Theilen seyn / könne, behauptet daß die 87  
 Theile qualitativ sind, wenn dieses möglich wäre, so wäre der Körper  
 ein Quantum discretum (Theile die vom Quanto unterschieden sind)  
 Ein Compositum deßen Theile wieder quanta sind ist ein quantum  
 5 continuum, dieses ist von der Art, daß wenn ich alle Zusammensetzung  
 aufhebe, so bleibt nichts übrig. Quantum discretum ist von der Art  
 und ein solches compositum, daß wenn dieses aufgehoben wird, doch  
 etwas übrig bleibt, nemlich die Theile. Raum und Zeit z. E. sind  
 solche quanta continua: hebe ich alle Zusammensetzung auf, so bleibt  
 10 nichts übrig. Denn ein Compositum ist ein zusammengesetztes Ding  
 an sich selbst und bey dem composito reali muß das Einfache vorher-  
 gehen, allein die Erscheinung von Dingen ist nicht ein Ding an sich  
 selbst. Objecte an sich selbst bestehen also die Composita aus ein-  
 fachen Theilen aber von den Erscheinungen der Dinge ist dies nicht  
 15 nothwendig, sondern sie sind immer quanta. Dinge an sich selbst,  
 entia, als composita bestehen ex simplicibus, alle Phaenomena der  
 Dinge aber nicht aus einfachen Theilen z. E. die Theile von Raum und  
 Zeit sind immer wieder quanta. Daher kennen wir auch Dinge an sich  
 selbst ganz und gar nicht, weil sie nicht anders als nur durch unsre  
 20 Sinne uns können vorgelegt werden, sie sind eigentlich nur die Arten  
 wie uns die Dinge erscheinen, denn die Objecte der Erfahrung sind  
 die Erscheinungen der Dinge und zwar in Raum und Zeit, diese beyden  
 scheinen die souveraine Bedingungen der Existenz der Dinge zu seyn,  
 und sie sind auch wirklich, denn dies ist die Form unsrer Sinnlichkeit,  
 25 daher, wenn wir ferner die Dinge an sich selbst werden betrachten  
 wollen, dieses uns viele Schwierigkeit machen wird. — Die Falschheit  
 der Definition des Raums im Autor liegt in dem Cirkel seines Schlie-  
 ßens, denn er setzt den Begriff schon als bekannt voraus von dem er eine  
 Erklärung geben will. Er nennt sie nemlich die Ordnung der gleich-  
 30 zeitigen Dinge außerhalb einander. Das außerhalb, setzt aber schon  
 den Raum voraus. Die Zeit definirt er so: ordo successivorum est  
 tempus hier ist noch auffallender, denn das successivorum setzt ja  
 schon die Zeit voraus und heißt so viel als, in verschiedenen Zeiten,  
 und die ganze Definition: die Zeit ist die Ordnung verschiedner auf-  
 35 einanderfolgender Zeiten. Der Autor sagt zugleich der Begriff vom  
 Raum bedürfe nicht der Zeit, und doch kont er ihn nicht anders  
 erklären ohne den Begriff der / Zeit vorauszusetzen. Ohne Cirkel zu 88  
 begehen können wir daher den Begriff von Raum und Zeit nicht  
 erklären, weil sie allein die Form unsrer Anschauung sind, durch welche



uns Gegenstände gegeben werden, und ein jeder Begriff müßte auch ein Beyspiel haben das schon immer in Raum und Zeit liegt. Daher haben die Definitionen hievon unnöthige Schwierigkeiten gemacht, und wir können doeh keinen Begriff haben der vor Raum und Zeit vorherginge. Da diese also nicht zu unsrer Sinnlichkeit gehörige Anschauungen sind, so ist klar, wie man einen Begriff von Raum und Zeit haben kan, wenn man auch aller Dinge Existens wegläßt, weil alsdenn doeh noch die formale Art des Subjects übrigbleibt, mithin müssen sie nur die Formen unsrer Sinnlichkeit seyn, wären sie Eigenschaften oder Bestimmungen der Dinge, so müßten doeh, wenn alle 10 Dinge weggenommen würden, auch sie weg seyn, denn eine Eigenschaft kan doeh nicht übrig bleiben wenn das Ding aufgehoben ist, mithin sind Raum und Zeit besondere Arten wie man von Dingen affieirt wird. Also können wir uns auch a priori eine Vorstellung maehen wie uns Dinge vorkommen, wären sie aber Eigenschaften der 15 Dinge, so könnte man sie niemahlen a priori wißen.

### Vom endlichen und unendlichen

Der Autor definirts per quantitatem qualitatis, der qualitaet ist aber entgegengesetzt die quantitaet, folglich müßte es auch eine quantitas quantitatis geben und das wäre tautologisch, quantitas est vel 20 aggregati, dieitur extensiva, die Größe eines Dinges welches unmittelbar als Vielheit vorgestellt wird. Die Größe deßen das unmittelbar wie Einheit vorgestellt wird ist intensive Größe, und dies kan nur als die Größe eines Grundes betraecht werden, denn im Dinge muß ich mir etwas denken, das unmittelbar nicht als vieles, sondern mittel- 25 bahr durch die Folgen als der Grund von vielen, vorgestellt werden kan, mithin ists die Einheit als die eines Grundes, und diese intensive Größe heißt Grad, die extensive Größe aber ist ausgebreitete Größe, diese vermehren heißt zu ihm durch Addition hinzuthun, intensiv 89 vermehren aber heißt anspannen z. E. den Verstand, und / so kan 30 alsdenn die intensive Größe dadurch daß sie immer naehläßt, evanesceere oder gänzlich verschwinden. Mithin kan die intensive Größe nur als die eines Grundes vorgestellt werden, extendendo zu und remittendo abnehmen.

Unendlich kan in 2fachem Verstande genommen werden. In einem 35 Verstande ists ein bloßer Begriff des reinen Verstandes der gar nicht die Bestimmung von Raum und Zeit enthält (denn wo diese dabey

sind, da sinds immer Gegenstände der Sinne) wenn ich mir durch einen reinen Verstandes Begriff ein unendliches vorstellen will, so heißt das infinitum reale und enthält keine negation, denn die Verneinung einer Größe so fern noch eine größere Größe möglich ist, heißt Schranken, Limitatio. Unendlich heißt ein Wesen das nicht begrenzt ist. Bey jedem Dinge stellen wir uns was reales vor, denn sonst wäre es ja nur die negative Bestimmung von andren Dingen, und jede Realitaet hat ihren Grad so fern noch eine größere möglich ist; stellen wir uns ein Ding partem reale partem negativ vor, so stellen wir uns eine Negation vor, oder daß ein Ding nicht größer als es wirklich ist. Alle Negationen sind Limitationen, denken wir uns bey einem Dinge alle Realitaet so ist das ein ens illimitatum, bey einem Ding aber das Realitaet und Negation zugleich enthält ist Negation die Limitation. Das infinitum reale ist ens realissimum. In sensu reali heißt etwas finitum, so fern es nicht alle Realitaet hat. — Stellen wir uns Dinge ihrer Größe nach vor die unsren Sinnen können gegeben werden so ist da Raum und Zeit, und dies ist der andre Begriff des Unendlichen. Infinitum bedeutet also auch ein quantum mathematice infinitum, so fern es durch die succeßive Addition von einem zu einem erkant werden kan, alle mathematische Größe wird also blos durch die mögliche Addition betrachtet. Ein Quantum welches verglichen mit seinem Maaß als einer Einheit größer ist als alle Zahl heißt mathematisch unendlich. Beym ersten infinito metaphysico haben wir eine bestimmte Größe, denn sie enthält alle Realitaet, bey dem mathematisch unendlichen haben wir aber keine bestimmte Größe, sondern wir wissen nur, daß es größer ist als alle Zahl. Die collective Allheit vniversitas, läßt sich nicht immer denken, wenn sich die omnitude distributiva, vniversalitas denken läßt. Z. E. der Raum ist unendlich heißt wir können ihn uns niemahlen ganz denken, denn er ist größer als alle Zahl und eine collective Größe. Die Größe des Raums ist im Verhältniß auf jedes Maaß als / seine Einheit doch noch immer größer. Daher weiß ich bey dem mathematisch unendlichen Raum nichts weiter als daß er größer ist als daß ich ihn je ausmeßen kan, denn wir erkennen alles nur durch Addition, und geht dies nicht an, so übergehts alle unsre Mittel solche Dinge zu erkennen, ich kan es daher im Verhältniß auf meinen Verstand nie ganz erkennen. Beym infinito reali denken wir uns die omnitudinem, ich kan mir aber bey dem infinito nicht omnitudinem collectaneam denken, weil ich mir unmöglich alles aufeinmahl denken kan. Raum und Zeit sind nun solche infinita mathe-

matica. Dies infinitum mathematicum wird unterschieden als das unendliche was gegeben ist, oder als das quantum das ins unendliche gegeben werden soll, so stellen wir uns die künftige Zeit vor als infinitum dabile. Man kan sich aber auch eine vergangne Ewigkeit vorstellen, das ist ein infinitum datum. Die Möglichkeit des quanti 5 infinitum dabilis besteht darin, daß über eine Zahl noch immer eine größere kan gedacht werden. Die Totalitaet in der collectiven Unendlichkeit die der progreßiven entgegen steht, welche schon als unendlich gegeben ist, muß eine unendliche progreßion vollendet haben, und dies läßt sich gar nicht denken, denn darin besteht eben die Ewigkeit, 10 daß die Progreßion nie vollendet werden kan, denn da die Menge größer ist als alle Zahl, so kan sie nie gegeben werden, weil ein quantum allein durch Zahlen gegeben werden kan. Das Infinitum mathematice tale als datum übersteigt also allen menschlichen Verstand und bedeutet eigentlich das unendliche der Erscheinungen. In allen unsren 15 Erscheinungen ist nur die Größe einer Erseheinung eines Dinges an sich gegeben, die Erscheinung ist aber keine Sache an sich, sondern wird nur durch die Progreßion gegeben weil er keine Sache ist, und weil dieser unendlich gegeben werden kan, so ist die Größe der Erscheinungen unmöglich als ein infinitum datum anzusehen. Gehören 20 nun Raum und Zeit zu den Erscheinungs-Arten, so ist das nur die Größe meines progreßus im Raum und Zeit der mir gegeben ist, weil der Progreßus nie ganz gegeben werden kan, mithin ists ganz unmöglich sich einen unendlich gegebenen Progreßus zu denken. Man kan von einem unendlichen sagen, es übersteigt unsren Verstand, denn 25 ists indeß doch noch nicht ganz unmöglich, sondern es ist unmöglich *<bricht ab>*

- 91 / vernichten wollte. Indeßen sezt dieses beydes voraus: daß wir eine Seele haben, daher könnte man hier eine andre Idee einziehen nemlich: daß wir gar keine Seele haben und doch nach dem Tode 30 leben werden, diese betraeht nur das Leben als Eigenschaft des Körpers, und so kan auch der Materialist ein künftg Leben hoffen. Priestley in Engelland hat dieses behauptet. Die ganze Unmöglichkeit der Vergänglichkeit der Seele kan man indeßen nicht darthun, sondern nur die Unmöglichkeit ihres Vergehens wie ein Körper. Hiebey ist 35 zu beweisen 1) ihre Beharrlichkeit oder die Fortdauer der Substanz, 2) die Fortdauer derselben als Intelligenz oder auch eines solchen



Wesens bey dem ihr Vernunft Vermögen und die actus deßelben fort-  
 dauern, 3) die eigentliche Fortdauer der Persönlichkeit der mensch-  
 lichen Seele, daß die sich nach dem Tode bewußt sey, sie wäre  
 dieselbe Seele, denn sonst könnte ich nicht sagen daß sie selbst in  
 5 der künftigen Welt existire, sondern es wäre ein andres vernünftiges  
 Wesen da. — Auf die Unsterblichkeit der Seele kan man entweder aus  
 der empirischen oder blos rationalen Psychologie schließen, aus der  
 empirischen müßte man es auf die Art: daß nach den Erfahrungen  
 die wir von der Seele haben, ihre Fortdauer folgte, dies geht aber nicht  
 10 an, denn aus allen Wahrnehmungen von ihr in dem commercio mit  
 dem Körper können wir nicht schließen wie sie außerhalb dem com-  
 mercio mit dem Körper würde beschaffen seyn, wir müßten alsdenn  
 das Vermögen haben unsre Seele außerhalb dem commercio mit dem  
 Körper zu setzen, oder wir müßten andre Seelen (z. E. wenn es  
 15 Gespenster gäbe) beobachten, welches beydes nicht angeht. Noch ein  
 anderer empirischer Beweiß ist der gewöhnliche durch ein analogon  
 der Thiere, nemlich von solchen die erst zu sterben scheinen drauf  
 in einer Hülse reifen, die äußre Schale alsdenn allmählig entzwey  
 brechen und als papillon herauskommen, indeß ist dies blos ein  
 20 Schema sich die Unsterblichkeit begreiflicher zu machen. Aus der  
 empirischen Psychologie kan also nicht der mindeste Beweiß von der  
 Fortdauer der Seele geführt werden. — In der rationalen Psychologie  
 können wir nun darauf schließen, entweder, aus dem Begriff vom  
 Leben überhaupt, und vornemlich dem Leben der Intelligens daß sie  
 25 nicht könne durch den Tod aufgehoben werden, oder 2tens aus der  
 Analogie der gesammten Natur. Der erste Beweiß wird auf folgende  
 Art geführt: Alle Materie ist leblos (dies ist ein Grundsatz der  
 Physic: *materia iners*, und *inertia* ist soviel als Leblosigkeit) wenn  
 das ist, so kan sie auch kein eigentliches princip des  
 30 Lebens in sich enthalten, sondern sie kan nur ein organ  
 des Lebens seyn, denn was selbst leblos ist kan kein  
 Grund des Lebens, also auch nicht bey dem Menschen seyn,  
 mithin steckt das Leben in der Seele, was nicht ein  
 Grund des Lebens ist kan auch kein Grund der Beförde-  
 35 rung des Lebens seyn, folglich kan die Trennung deßel-  
 ben auch kein Grund der Verminderung des Lebens seyn,  
 daraus folgt, daß der Körper eher ein Hinderniß des  
 Lebens war. Materie bedeut hier aber nur die Erscheinung äußer  
 Dinge diese finden wir zwar leblos, die substanzen aber die ihnen zum



Grunde liegen erkennen wir nicht ob die nicht vielleicht Leben enthalten. Indeßen ist dies Argument doch wieder den materialisten sehr schön. Auch scheint hieraus noch zu folgen, daß die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper, ein vollkommners Leben geführt habe, und daß diese Verbindung mit dem Körper gleichsam ein Tod für 5  
 92 sie ist. — / Der 2te Beweis ist aus der Analogie der Natur mit andren lebenden Wesen überhaupt genommen\*, und dieser scheint unter allen der beste zu seyn, ob er gleich zum Theil auch empirisch ist, indem er einen Grundsatz angiebt, ohne welchen wir die Natur einer Verbindung nach Zweken gar nicht beurtheilen können. Wir finden in der Natur 10  
 eine gewisse Verbindung der eaußalitaet das ist nexus effectivus, und eine Verbindung der Zweke das ist nexus finalis und dieser beruht auf dem obersten Grundsatz; daß kein organ in irgend einem lebenden Wesen angetroffen wird das überflüßig wäre, welcher Grundsatz dazu dient unsre Kentniße von den Zweken der organischen Dinge voll- 15  
 kommen zu machen; und diese wenden wir auch nun auf den Menschen an, in dem wir so viel Ausrüstungen des Geistes finden, die in diesem Leben nicht können genutzt werden, so haben wir z. B. ein Vernunft Vermögen und starken Antrieb es zu gebrauchen, mit diesen talenten des Geistes kan er einen für sich sehr disproportionirten Gebrauch 20  
 machen, welches dem teleologischen Grundsatz der Natur widerstreit, daher, schließen wir muß er sie besitzen um sie künftig einmahl zu gebrauchen. Ferner dienen zum Beweis die Grundsätze des Willens und der Moralität, die moralischen Grundsätze in der Vernunft des Menschen gehen darauf, daß er selbst die Vorthteile des Lebens und 25  
 gar das Leben selbst nicht achten soll. Nun ist offenbahr daß von solchen Grundsätzen im Leben kein proportionirter Gebrauch gemacht werden kan, daher gehen solche moralischen Ideen offenbahr weiter wie die Welt. Nun muß dieses doch einmahl einen Gebrauch haben daher muß eine andre Welt seyn, auch würden wir sonst unsrer 30  
 Bestimmung in dieser Welt nicht gemäß handeln, denn wir müßen für den Posten arbeiten auf dem wir sind, sonst handeln wir pflicht-

\* Der Beweis aus der Analogie der gesamten Natur ist also zwiefach in Ansehung der Erkenntniß und in Ansehung des Willens. erstere geht so weit, daß wir Dinge zu erkennen suchen von denen wir in unsrem Leben nicht den 35  
 geringsten Nutzen haben, welches aber doch herrlich zu wissen ist z. E. die ganze Astronomie. Der Einwurf daß nicht alle Menschen ihre Erkenntniße zu extendiren suchen, wird gehoben, wenn man betrachet, daß es bey vielen die körperlichen Umstände, oder ihre Lage die Entwiklung ihrer Kräfte hindert, denn so kan z. E. mancher Newton hinterm Pflug gehen.

wiedrig, allein so scheint es doch als will der Mensch anticipiren die Kenntniße in einer andren Welt. Können uns nun wohl organe gegeben seyn die bey ihrem Gebrauch uns verwirren würden? — Aus der a posteriori oder a priori erkanten Natur eines denkenden Wesens ist also ganz unmöglich die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, denn gesetzt ich weiß a priori die Seele sey eine Substanz, daß sie immateriell auch einfach sey, so bin ich auch auf dieser Seite zu Ende, die Beharrlichkeit bekomme ich nie heraus, diese kan nur in Beziehung auf die Möglichkeit der Erfahrung bewiesen werden; sie gilt also nur von Objecten der Erfahrung, den Satz müßen wir also in Absicht der Möglichkeit der Erfahrung voraussetzen. Der Beweis daß die menschliche Seele nach dem Tode leben werde, wäre wohl sehr gut, obgleich er nicht herauszubringen angeht, denn auf den göttlichen Willen es zu bauen ist untauglich; denn was er seiner Gütigkeit und Gerechtigkeit gemäß thun werde wissen wir nicht, es ist auch Vermeßenheit nach unsrer Weisheit bestimmen zu wollen was Gott thun werde. Die Gründe davon sind aus der Moral genommen: damit Gott eine Ausübung seines heiligen Gesezzes in effect bringe: hiebey setzen wir voraus, daß der Schlechtgesinnte hier im Leben noch nicht genug bestraft ist, welches wir doch nicht wissen können, oder daß unsre Tugend noch nicht genug belohnt ist, welches doch auch keine so große Belohnung verdiente, und wenn wir nun auf einmahl bestraft oder belohnt sind, so ginge es ja auch wohl an, daß wir nach einer bestimmten Reihe von Jahren wieder abtreten könnten, daher läßt sich die Ewigkeit aus diesem Satze nicht herausbringen, auch würde daraus nicht geschlossen werden können, daß alle Menschen leben sollten z. E. warum die Einwohner von Terra del fuego, oder / Neu 93 Holland, oder ferner die Kinder die geboren sind? Diese haben doch noch nichts gutes gethan. Indeßen bleibt noch übrig: daß Gott keinen Zweck bey der Schaffung seiner Geschöpfe gehabt habe, wenn nicht die vernünftigen Wesen fortdauern sollten, denn diese sind doch der Zweck der Schöpfung, und treten diese immer ab, so kommt keine Verknüpfung heraus, es sind alsdenn alles nur Bruchstücke. Ein Wesen muß die ganze Reihe der Natur Veränderungen durchgehen, daher könnten wir schließen: die Seelen müßten auch nach dem Tode seyn um den Lauf der Dinge zu verknüpfen: hieraus folgt aber wieder, es gelte nicht für alle Menschen sondern nur für die, die über Zwecke raisonniren können. Kinder aber haben noch gar keinen Einfluß gehabt. Der Beweis nach der Analogie der Natur aber ist ein solcher

der allgemein ist, daher liegt auch hierin der Grund der Hofnung. — Die Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele sind folgende, welche auch aus empirischen Beobachtungen die wir über unsre Seele im Leben machen können, genommen sind, es scheinen nemlich auf der andren Seite große Phaenomenen die Abhängigkeit 5 der menschlichen Seele zu beweisen, dieses beruht nemlich darauf: unser Denken richtet sich nach dem Zustand des Körpers, und es ist auch ein gewißer Gebrauch deßelben der aparte principien zu haben scheint z. E. der Zorn beruht öfters auf nichts als nur auf der Beschaffenheit des Körpers; wie des Menschen Körper wächst, wachsen 10 auch seine Gemüthskräfte, bis er am spätesten die Urtheilskraft bekommt, nach vielen Jahren verliert sich wieder der Wiz die Munterkeit und andre Gemüthskräfte, und es bleibt alsdenn nur blos eine durch viele Erfahrung erworbene Urtheilskraft, welche ziemlich melancholisch ist, und wobey man denn nach unzähligen Versuchen 15 der Urtheile den Entschluß faßt der angemessen ist. Wenn endlich der Mensch so schwach wird, daß er wieder in seine Kindheit verfällt, so verschwinden zuletzt auch gänzlich die Kräfte der Seele, also scheint daß die Seele nicht ohne Körper denken könne, indeß gilt dies blos, so lange die Seele in commercio ist, wiewohl die Existens des 20 commercii nicht nothwendig ist. Daß die Seele gar nicht ohne Körper denken könne, beweißt also gar nicht. Es wäre eben so, als wenn jemand an eine Karre geschmiedt wäre, ist das Rad derselben gut geschmiert, so gehts geschwind, ists nicht, so gehts langsam könnte man nun wohl sagen: daß dieser Mensch gar nicht ohne Karre gehen 25 könnte? — Der 2te Einwurf ist etwas wichtiger, und ist auch eines Theils aus der Analogie der Natur genommen: wenn wir in der Welt das Entstehen der denkenden Wesen betrachten worunter wir auch die Thiere rechnen wollen, so erstaunen wir über die Verschwendung der Erzeugungs Kräfte die alle nicht genutzt werden, ein Wesen das 30 so zufällig ist, soll das für die Ewigkeit seyn? — Auch sagt man: das Leben hier in der Welt muß nur als ein Zwischenspiel unsres Lebens angesehen werden, obgleich dieses auch ohne die Existens in der Sinnen-Welt hätte seyn können, dieses aber doch nach einem uns unbekannten Gang der Natur so geht, es ist gleichsam nur 1. act unsres 35 Lebens, das geistige Leben würde der Anfang, ein besondrer actus, schema von Existens seyn, dabey kommt aber wieder etwas Bedenkliches heraus, denn daraus folgte, wenn wir uns unsres vorigen Zustandes nicht mehr erinnern können, so könnte der folgende vielleicht



auch ein soleher seyn, worin wir wieder als ein ander Wesen erschienen, welches die wahre metempsychosis ist. / Das geboren werden ist der 94  
 Anfang des Bewustseyns in der Sinnenwelt. Es wird aber nicht so gerechnet, als sey es der Anfang alles Lebens, es macht für das  
 5 denkende Wesen keinen Hauptgrund aus, sondern es ist nur eins von den vielen Mitteln in der Natur, wodurch sie ihre Schritte zu größerer Vollkommenheit macht. — Die Betrachtung des Zustandes der Seele nach dem Tode. Die erste Frage hiebey ist: wenn die Seele nach dem Tode lebt, wo ist sie denn? ist die körperliche Welt  
 10 nur Erscheinung, so können wir darin gar nicht die Seele setzen, sondern in einer andern Welt, Himmel, welches das Ganze der intellectuellen Wesen bedeut, wenn die Seelen dieselbe Dinge erkennen werden wie sie sind, so ist dies eine andre Welt. Nun können wir sagen: der Tugendhafte ist schon hier im Himmel nur er ist sich deßen  
 15 nicht bewußt, denn er erkennt die Dinge an sich selbst, und das vernünftige Reich unter moralischen Gesezzen betrachtet ist: das Reich Gottes und das Reich der Zwecke, und er ist ein wahres Glied im Reich der Zwecke, der Uebergang in die andre Welt würde blos die Anschauung seyn, das heißt in eine andre Welt kommen diese ist nur  
 20 der Form nach eine andre, dem Inhalt nach aber immer dieselbe Welt, weiter können wir hierin nicht gehen. Daß die Seele nach Leibniz ein corpuseulum haben werde welches vehiculum schon im Menschen liegt, ist eine gar zu grobe Vorstellung. Leibniz sagte auch: die Seele würde noch mit dem Körper begraben werden weil sie sich doch noch  
 25 nicht so leicht loswickeln könnte, als bis die Theile des Körpers erst in Verwesung übergegangen sind, wo sie denn daher leichter wegkommen könnte, alsdenn müßte aber die Seele noch einmahl aufgegraben werden; der Todt ist auch blos das Ende der Sinnlichkeit, hat diese ein Ende so sind wir vom Körper geschieden. — Die letzte Frage ist:  
 30 wird man sich einen Seelen Schlaf denken können? d. h. ob die actus ihres Denkens auch eine Weile werden suspendirt seyn, worüber man aber gar nichts sagen kan. (Die metempsychosis war eine artige Idee der orientalischen Völker, obgleich ziemlich grob. Es war ihr purgatorium welches sie devas nanten, wenn die Seele drauf in ein Thier  
 35 wanderte, so hieß das die lamaische Wiedergeburt, und kam die Seele drauf wieder zur Belohnung in einen Menschen so hieß das Burham, von da, glaubten sie, würde die Seele in den Abgrund aller Seelen nämlich Gott wieder verschlungen, woraus sie gegangen war.) Alle weitere Grübeleien hierüber abzuschneiden ist das beste Mittel,



daß wir sagen können: eine andre Welt bedeutet nur eine andre Anschauung derselben Dinge, die Sinnenwelt hört alsdenn ganz für uns auf, daher können wir uns auch in derselben an keinen Platz versetzt zu werden, hoffen. Nun fragt sich: wird die Seele als reine Intelligens existiren? Das ist sie ja aber wenn sie nicht sinnlich ist; 5 ob nicht noch eine andre sinnliche Anschauung seyn wird? Dies kan kein Mensch ausmachen, oder, ob auch nach dem Tode die Seelen nach derselben Form die Dinge anschauen werden nur feiner und vollkommner? Das können wir auch nicht wissen, allein denn würde die Seele doch immer nur in derselben Welt bleiben, und es gäbe keine 10  
 95 andre Welt, sondern sie würde / nur vielleicht an einem andren Ort in dieser Welt seyn, soll es aber wirklich eine andre Welt seyn, so muß ieh sie von dieser Art der Sinnlichkeit trennen. Man kan sich aber auch nicht denken, wie ein Wesen das erschaffen ist die Dinge an sich selbst erkennen sollte. Wir werden also wohl vermuthlich Grad- 15 weise nur zu größrer Vollkommenheit der Erkenntniße kommen und in derselben oder in einer andren Welt eine andre Art der Anschauung haben. Weiter gehet hierin keine Philosophie. — Der Autor redet nun noch von der Seeligkeit und Verdammung etc. etc. Hier auf Erden ist die Glückseeligkeit nichts wie ein Fortschritt, jede Empfindung unsres 20 Zustandes treibt uns an aus demselben in einen andren zu gehen, demnach können wir uns nach diesem gar nicht einen beharrlichen Zustand der identisch glückseelig wäre, denken, denn wir denken uns nur eine Glückseeligkeit im Fortschritt, ist sie nun immer im Fortschritt so kan sie auch nicht vollendet werden, geschähe dies, so hörte 25 die Glückseeligkeit auf. Wir denken uns nur in der andren Welt eine ganz complete Glückseeligkeit, weleher Zustand ohne allen hinzugesetzten Schmerz seelig heißt. Seeligkeit ist die Zufriedenheit so fern sie aus der Macht des vernünftigen Subjects entspringt, oder so fern sich das Subject selbst genugsam ist. Wenn das moralisch Gute 30 das jemand thut zur Zufriedenheit hinreichend ist so hat er einen Vorsehmak der Seeligkeit, weleher Grad aber nur eine kleine Beymischung von himmlischen Funken ist, demnach ist der Mensch in diesem Leben nicht seelig, sondern könnte es auch im strieten Verstande nicht werden, denn es hängt von andren Dingen ab, deren Besiz zu seiner Zufrieden- 35 heit erfordert wird. Ob aber ein Geschöpf verdamt oder aller Glückseeligkeit beraubt seyn kann, können wir fast nicht denken, alsdenn müßten wir es uns fast todt vorstellen, es würde aus keinem andren Zustand hinausgehen und so hörte alle Thätigkeit auf. In der künf-

tigen Welt können wir uns also nur einen Fortschritt zur Seeligkeit oder zum Elende denken, daß alles auf einem Haufen seyn wird können wir uns gar nicht vorstellen. Das moralisch gute und Böse ist daher auch nie bey dem Menschen vollkommen, sondern besteht nur im Fortschritt. In Ansehung der moralischen und physischen Vollkommenheit werden wir uns also die andre Welt auch nur im progressus denken können, welche beyde zuletzt mit Wohlbefinden müssen verbunden seyn. Kann der moralische Werth eines Menschen nie auf einmahl ganz erlangt werden, so ist doch besonders daß es sich die Menschen so vorstellen, da doch, wenn der Mensch in diesem Leben in einem Fortschritt des schlimmern, bösern steht, nicht zu erwarten ist, daß es nach seinem Tode einen andren Gang nehmen werde, daher giebt es eine unabsehbare Zukunft des Falles in deterius, und so wird auch mein Zustand immer mehr in Elend und Unglückseeligkeit fallen. Deswegen auch nach diesem die Beßerung im letzten Augenblick des Lebens sehr mislich ist. — Der Fortschritt zum Guten geht auch bis ins unendliche, denn wir sehen keinen Grund, warum es aufhören soll. Der Zustand zum Fortschritt des moralischen und physischen Guten heißt Seeligkeit, und der Fortschritt des moralischen / und physischen Bösen heißt Verdammung, ob nun diese ewig währen wird, kan man nicht absehen. Aber im praetischen Verstande können wir auch sagen, die Besorgniß des Uebels ist ewig, denn ich habe keinen Grund zu glauben, warum der Mensch da anders werden soll (practisch unabsehlich also ist das wo ich keinen Grund habe Grenzen zu setzen) positiv wiederum festzusetzen, daß sie ewig dauern werde, sind wir auch nicht im Stande. — Von der Möglichkeit der Gemeinschaft mit abgeschiedenen Seelen. Die Einbildung hievon kam daher, weil man sich von einem Menschen nicht vorstellen konnte, daß er todt wäre, und ihn sich daher oft wieder in der Phantasie vorstellte, wodurch man endlich darauf verfiel: obgleich der Mensch nicht sichtbahr, so müßte er doch unsichtbahr da seyn, welche Vorstellung noch die Scheu vor der Vernichtung vergrößerte. Diejenigen die dies annehmen, sagen: es wäre doch wohl möglich, welche Möglichkeit zwiefach seyn kan, entweder nimmt die Seele einen Körper an, und denn kämen uns die Seelen als körperlich erscheinende Weesen vor, oder 2tens sie wären innerlich Gegenwärtig welches Schwedenburg behauptete. Sieh damit einzulassen die Möglichkeit hievon zu widerstreiten wäre vergebliche Arbeit, ich kan es weder beweisen noch gründlich widerlegen, denn die Erfahrung

giebt uns davon keinen Unterricht. Alles dieses indeß doch nicht anzunehmen erfordert die maxime der Vernunft, oder die maxime der Selbsterhaltung, ich kann nicht zugeben, daß wenn ich dieses einräume die Vernunft weiter keinen Gebrauch hat; in Ansehung der Wirkung soleher Wesen ist aber gar kein Vernunft Gebrauch möglich, 5 denn weil es Geister sind, mithin sich nicht von uns faßen und beobachten laßen, so läßt sich auch davon gar keine Vernunft gebrauchen. Alle Geister und Gespenster, Erseheinungen, Traumdeutungen, Vorhersehungen des Künftigen, die sympathie der Gemüther insgesammt sind ein äußerst verwerflicher Wahn, denn es läßt sich durch keine 10 Regel oder durch verglichene Beobachtungen erklären. Der Mensch der darauf rechnet, nimmt alle diejenigen Mittel weg, durch die allein ein Gebrauch der Vernunft zu maehen ist, nemlich: daß die Dinge der Welt unter Naturgesetzen stehen, und gäb es auch wirklich Gespenster so muß ein Vernünftiger doch nicht dran glauben, weil es 15 allen Vernunft Gebrauch corrumpt. Es steckt auch darunter eine gewisse Tücke, denn ein Unwissender möchte gern den Unterschied zwischen ihm und einem Vernünftigen gelehrten aufheben, und hierin ist eben der Klügste so dumm als der unwissende. — Nun frägte sich aber obs nicht von andren Geistern außer dem Menschen gelten könne? 20 welehe aber bloß eine geistige Existenz haben und auf uns einfließen können, hiedurch wird der ganze Wahn der neu platonischen Philosophen (welche sich auch ceeleesties nannten) aufs Tapet gebracht, woraus die Theurgie entsprang, welches die ganze Kunst war in Gemeinschaft mit solehen Wesen zu treten, wozu Büßung, Tödtung 25 97 und allerley abergläubische Formeln etc. / gehörten. Der Hirngespinnste ist hiebey eine besondre Menge, deren man auch in neuern Zeiten findet, welehes aber thöricht anzunehmen, daß ein erschaffnes Wesen der gubernator von andren seyn soll. — Vernünftige Wesen die zugleich körperlich sind nennt man animalia. Jeder Körper oder 30 Materie beharret in seiner Ruhe und Bewegung, außer wenn sie durch eine fremde Ursache genöthigt wird ihren Zustand zu verändern. Eine innerlich wirkende Kraft in einem Wesen nennt man Leben, unser eigner Zustand ist status repraesentativus, demnaeh können wir uns bey einem lebenden Wesen immer 35 eine vim repraesentativam vorstellen, bewegende Kräfte können nicht anders als durch äußere Ursachen wirken, sie sind daher auch nur äußerlich bestinunt, innerlich erkenn ich nichts, soll es aber lebend seyn, so hat es ein Vermögen aus einem innern princip zu



handeln, und dies princip ist ein Subject das vires repraesentativas hat. Leben heißt eigentlich ein Vermögen haben conform seinen Vorstellungen Handlungen auszuüben. Ein Thier nennen wir lebend weil es Vermögen hat zu Folge seinen eignen Vorstellungen selbst  
 5 seinen Zustand zu verändern. Der, welcher behauptete daß in den Thieren das princip des Lebens keine vim repraesentativam habe, sondern daß sie nur nach allgemeinen Gesezen der Materie handeln, war Cartesius, und nachher auch Malebranche, allein sich die Thiere als Maschienen zu denken ist unmöglich, weil man alsdenn von aller  
 10 analogie der Natur abweichen würde, und der Saz: daß der Mensch selbst Maschine sey, ist gar Thorheit, denn wir sind uns ja unsrer Vorstellungen selbst bewust, und alle Natur Wißenschaft beruht auf dem Saz: daß die Materie keine Vorstellungen haben kan. Alles maschinelle ist äußerlich und besteht im Verhältnisse im Raum,  
 15 unser Denken bezieht sich nun zwar wohl auf Dinge im Raum aber ist doch nicht selbst im Raum; die Gedanken müßten aber Objecte äußerer Anschauung seyn wenn sie Maschinen seyn sollten. Daß denken also ein Mechanismus sey, ist absurd, dies hieße das Denken in seinem eignen Bewustseyn zum Gegenstand äußerer Sinne  
 20 zu machen. Materie kan zwar ein nothwendiges Bedürfniß zur Unterstützung unserer Gedanken seyn, aber das Denken selbst ist nicht mechanisch. — Wie können wir nun die Thiere concipiren als Weesen unter dem Menschen? Wir denken uns höhere Wesen ohne der Materie Hinderniß oder Unterstützung nöthig zu haben, auf der andren  
 25 Seite können wir uns Dinge denken, die unter uns sind, deren Vorstellungen der specie nicht blos dem Grad nach unterschieden sind. Wir nehmen in uns ein specifisch Merkmal des Verstandes und der Vernunft, nemlich das Bewustseyn, wahr, nehme ich dieses hinweg so bleibt doch noch etwas übrig nemlich sensus, imaginatio, erstres  
 30 ist die Anschauung bey der Gegenwart, leztres ohne Gegenwart des Gegenstandes, auch können wir uns eine reproduction, praevision denken, ohne / das mindeste Selbstbewustseyn, nur könnte sich ein 98  
 solches Wesen nicht Regeln vorschreiben, denn das Bewustseyn sich selbst zum eignen Gegenstand seiner Anschauung zu machen gehört  
 35 zur Möglichkeit einer Regel, man muß sich bewust seyn, worin verschiedene Weesen übereinkommen; zeigen manche Weesen große Grade der Wirkungen die beym Menschen aus der Vernunft entspringen können, so folgt daraus noch gar nicht daß sie auch Vernunft hätten, denn, mangelt ihnen das Bewustseyn, so fehlt ihnen auch Ver-



stand und Vernunft, und es herrscht nur allein die Sinnlichkeit. Man nennt dies bey den Thieren analogon rationis und es ist Instinkt der Sinnlichkeit wobey sie keine Vernunft brauchen, sondern welches ein fremdes Wesen in sie legte, darnach zu handeln, oder nach Instinkt zu wirken; das analogon rationis ist der Inbegriff aller untren 5 Kräfte. Sich vorzustellen, daß diese Wesen in der künftigen Welt Vernunft bekommen werden, gründt sich gar zu sehr auf Vermuthung, auch hat man gar keinen Grund es anzunehmen, indem sie in ihrer Art auch immer durch größere Instinkte wachsen können. —

### Theologia rationalis

10

Nach allem Begreiflichen was die Vernunft durch gewisse Bedingungen erkennt, muß sie doch in einem unbedingten welches gänzlich für sie unbegreiflich ist, aufhören, denn wenn die Bedingung selbst bedingt ist, so wird die Vernunft getrieben weiter zu fragen, so daß sie nur bey dem unbedingten stehen bleibt, nun ist dieses aber für uns ganz 15 unbegreiflich, mithin ist die Begreiflichkeit nur möglich wenn wir Bedingungen uns vorstellen, demohngeachtet müssen wir doch ein Unbedingtes annehmen, obschon hiebey die Vernunft und ihr Gebrauch aufhört, welches auch daher die Grenze der Vernunft ist. Eine Erkenntniß die unbedingt ist wird keine Größe sondern nur die Noth- 20 wendigkeit es anzunehmen, enthalten. Ein solches Wesen können wir das Iste nennen, denn es ist die Bedingung von andren Wesen aber nicht selbst bedingt. Dies ist der Begriff von Gott. Dieser Begriff von Gott wird in Ansehung aller reiner Vernunftbegriffe gedacht werden, als wenn ihm alle reine Verstandes Begriffe unbedingter Weise zu- 25 kommen. Er stellt keine Größe vor unter der Bedingung, daß die Menge zählbahr sey, denn das wäre eingeschränkt, sondern sie muß in Ansehung seiner unbedingt seyn. Unsre Begriffe von Größe sind immer nur in Ansehung der quantitaet eingeschränkten Bedingungen unterworfen, und in Ansehung der qualitaet ist alle unsre Erkenntniß 30 der Dinge in der Welt auch nie eine totalitaet der Bedingungen, z. E. jeder Theil des Raums ist wieder ein Raum. Beym Isten Wesen muß aber in Ansehung der quantitaet gar keine einschränkende Bedin- 35 gung / gedacht werden, ich werde es daher der Größe nach denken als das was alles enthält, sollte ich aber diesen Begriff von alles bestimmen, so kämen wir nie zum Ganzen sondern es ging ins unendliche. Der Begriff seiner qualitaet soll seyn Realitaet, in Ansehung

dieser soll es auch ohne alle einschränkende Bedingung gedacht werden. Der Relation nach soll es ein solcher Grund der Dinge seyn der weiter durch keine andre Ursache bestimmt wird. Nach den Categorien der Modalitaet werde ich ihn auch als das 1ste der Weesen betrachten, daher muß seine Möglichkeit ganz unbedingt seyn, es ist alsdenn die unbedingte Totalitaet in Anschung seiner Möglichkeit, sein Daseyn soll als nothwendiges Daseyn betrachtet werden, und zwar als unbedingte Nothwendigkeit, welches wiewohl die menschliche Vernunft gar nicht begreifen kan. — Alle Bemühungen der Vernunft durch welche wir etwas über die Grenze der Erfahrung hinaus bestimmen wollen, um es in concreto zu erkennen, heißen transcendent d. h. sie überschreiten die Grenzen der Erfahrung und auch ihres eignen Vermögens. Von unsren Verstandes Begriffen können wir nur einen immanenten Gebrauch machen d. h. wenn er immer bey Gegenständen der Erfahrung bleibt. Ist der Gebrauch transcendent so wird er dialectisch d. h. er enthält nur einen Schein und keine Wahrheit. Dieses 1ste der Wesen wird genannt *ens originarium*, so fern es betrachtet wird, *quod non est derivativum*, dies wird nun auf 3fache Art betrachtet 1) als *ens summum*, 2) *summa intelligentia*, und 3) *summum bonum*. Alle Wissenschaft vom *ente originario* heißt Theologie, sie ist entweder *rationalis* oder *revelata*. Eigentlich ist alle Erkenntniß von einem Dinge entweder *rationalis* oder *empirica* oder *revelata*, das 2te ist doch aber von Gott unmöglich. Eine *cognitio revelata* soll nun hier nicht gesucht werden, sondern bloß die Vernunft Erkenntniß. Die *Theologia rationalis* ist nun entweder *transcendentalis*, welche auch sonst *Ontotheologie* genannt wird, *naturalis* sonst *Physicotheologie* genannt, oder *moralis* so fern sie auf sittliche Grundsätze gebaut ist. Die erste ist eine Erkenntniß von Gott aus reinen Gegenständen der Vernunft ohne daß eine einzige Erfahrung darf zum Grunde gelegt werden, die 2te ist eine Vernunft Erkenntniß von Gott bey der eine Erfahrung muß zum Grunde gelegt werden, die 3te ist von allen vorigen die zum speculativen Gebrauch der Vernunft gehören darin unterschieden, daß sie zum practischen Gebrauch der Vernunft gehört, sie kan es auch aus der Erfahrung nehmen, allein sie hat auch zuletzt Gründe die aus keiner Erfahrung genommen sind. — Hier werden sie aber nicht bloß nach den Erkenntniß Quellen eingetheilt, sondern auch nach den *Prædicaten* wodurch ich Gott denke, so kan ich ihn durch lauter transcendente *Prædictae* denken, z. E. als *ens originarium*, *summum* etc. durch /

100 physiologische Prädikate nach der Selbstbeobachtung z. E. als ein  
 Wesen das Verstand und einen Willen Gefühl der Lust und Unlust hat.  
 Durch moralische Prädikate z. E. als ein heiliges gütiges und gerechtes  
 Wesen. Derjenige welcher nicht erlaubt daß man sich Gott anders als  
 bloß durch transcendente Prädikate denken soll, heißt Deist (weil 5  
 er im allgemeinen doch einen Gott annimmt ihn aber nur bloß auf  
 diesen Schattenriß einschränkt) er denkt ihn sich bloß als ens sum-  
 mum in einem sehr reinen strikten Verstande. Derjenige wiederum  
 welcher einräumt daß man sich von Gott noch einen Begriff durch  
 physiologische Prädikate maehen kan, denkt ihn nicht bloß als ens 10  
 summum, sondern auch als summa intelligentia, und heißt Theist  
 (welchen Namen die Engelländer eingeführt haben). Erstrer der Deist  
 glaubt einen Gott, dieser einen lebendigen Gott. Der Moral Theologe  
 macht sich einen Begriff von Gott als dem summo bono, einem leben- 15  
 digen Gott der zugleich der Urheber alles guten ist. Der Deist behaup-  
 tet nichts mehr als eine oberste Weltursache, der Theist einen Welt-  
 urheber und der moralische Theologe betrachtet ihn zugleich wie den  
 Weltherrscher, wie er zugleich der Urheber unsrer Verbindlichkeit ist,  
 so fern wird er auch angesehen als das oberste princip der Moral. Der  
 Deist hat einen bloß unbrauchbaren Begriff, der Theist erklärt zwar 20  
 in der Welt die Ordnung und Vollkommenheit, allein ich weiß nicht  
 was ich mir dadurch für einen Begriff in Absicht meines Thuns und  
 Laßens machen soll. Ein completer Begriff wird also nur bey der  
 Theologia rationalis verbunden mit der Physicotheologie angetroffen  
 werden, wiewohl die transcendente Theologie allen übrigen zum 25  
 Grunde liegen muß, indem sie uns einen reinen Begriff von Gott giebt.  
 Nur in der moralischen Theologie wird also der Begriff von Gott com-  
 plett determinirt seyn, denn es ist dadurch mehr ein princip der Moral  
 als Natur zu erklären, daher bestimmt erstre auch Gott genauer.  
 Wenn wir aus der Erfahrung auf das Daseyn Gottes schließen, so 30  
 bekommen wir nur eine hypothetische Gewisheit, die Physicotheo-  
 logie gewährt zwar sehr viel anmuthiges, allein wir können doch  
 dadurch von der Vollkommenheit weiter keinen Begriff haben sondern  
 nur bloß wie weit unsre Erfahrung geht, mithin können wir nur  
 schließen daß eine Ursache zu diesem Grad der Zwecke da sey. Zu einer 35  
 minderen Vollkommenheit kan aber eine 3fache Ursache gedacht  
 werden, eine die nur eben soviel, oder eine die noch einmahl  
 soviel oder eine die alle Kräfte besessen hat, also läßt sich hier bloß  
 auf eine wahrseheinliche Ursache schließen. In der transcendentalen



Theologie könnten wir, wenn sie möglich wäre, eine Gewisheit erlangen, folglich enthält sie ein wißen, die Physieotheologie ein meynen, welches aber doch einen solchen Grad der Wahrseheinlichkeit haben kan, daß es dem menschlichen Verstande wie ein Geboth des Beyfalls  
 5 auferlegt ist. Wenn wir zum Behuf der Moral einen Gott annehmen müssen, so ist das ein glauben. Auch kan die moralische Ueberzeugung Gewisheit heißen allein nicht eine theoretische sondern praetische d. h. mit dem Bewustseyn der Noth/wendigkeit derselben, 101  
 welches Glaube heißt. Die Beweise vom Daseyn Gottes kan man einer  
 10 2fachen Critie unterwerfen, theils um das Daseyn Gottes zweyfelhaft zu machen, oder theils das Vermögen zweyfelhaft zu machen auf das Daseyn Gottes durch Hülfe der speeulativen Vernunft zu kommen, allein erstres läßt sich durch moralische Gründe beweisen wenn uns  
 auch die theoretischen Gründe ganz abgesprochen werden. Ohne daß  
 15 der Theismus zur transeendentalen Theologie hinzukommt hat alle Vernunft Theologie keinen Gebrauch. — Der Atheist statuirt eigentlich keinen Gott, er kan aber nun entweder die Erkenntniß von Gott nehmen blos negativ (verneinend) oder affirmativ (bejahend) beym ersten heißt er auf deutsch ein Ohngötter, welches der seep-  
 20 tische Atheist ist der alle Beweis Kraft bestreitet, indeß weil er keinen Grund hat es anzunehmen so hat er doch deswegen noch keinen Grund es zu leugnen. Der dogmatische Atheist behauptet, es könne bewiesen werden daß kein Gott sey, und dieser heißt deutsch ein Gottesleugner. Ein seeptischer Atheist ist sehr wohl möglich, denn  
 25 er kan in den Beweisen von Gott immer Schwächen entdecken, aber es ist zu behaupten daß es einen dogmatischen Atheisten nie gegeben habe, denn wo will er die Gründe hernehmen zu beweisen, es sey kein Gott? — Bey allen Begriffen von Offenbahrung muß das Daseyn Gottes vorausgesetzt werden, damit wir unterscheiden können, ob es  
 30 dem Willen Gottes gemäß seyn möchte daß dies oder jenes in der Welt gesehehen sey.

### Die Transeendentale Theologie

Diese liegt allen übrigen zum Grunde, denn das Object aller Theologie ist etwas das durch die bloße reine Vernunft gedaecht wird, und  
 35 welches wir durch keine Erfahrung in conereto geben können, er muß daher vollständig und rein a priori seyn, denn sonst könnten wir keine Begriffe von ihm haben. Hier müssen wir ihn betrachten



1) wie er an sich selbst ist, und 2 in allen seinen Folgen bestehen kan. Sie ist das Fundament aller andren Theologien, in Ermangelung derselben wird unsre Theologie nur ein mit Erfahrung gemischtes, welches anthropomorphistisch (man macht Gott Menschen ähnlich) wäre. Dieses verwirft alle Theologie und macht sie zur superstition, wogegen nichts beßer ist als die transcendente Theologie, damit der Begriff Gottes erst rein betrachtet wird. Aus Misverständniß hat sie 2 Theile, nemlich die Ontotheologie und Cosmotheologie. In ersterer wird nichts wie der bloße Begriff von einem höchsten Wesen vorausgesetzt um daraus seine Eigenschaften und sein Daseyn zu beweisen, in 2ter wird sein Daseyn zu beweisen ein Gegenstand der Erfahrung vorausgesetzt, nemlich Welt. Die Betrachtung der Welt wo ich von allen Eigenschaften und praedicaten abstrahire heißt cosmologisch, und ist transcendente Cosmologie, ich nehme hier irgend eine Erfahrung an, daß etwas existire. Der Begriff von Gott in der transcendentalen Theologie ist der Begriff eines entis originarii das zu oberst /  
 102 angenommen werden muß, und man nimmt es an als ens realißimum. Sofern es ens originarium heißt, heißt es auch ens summum, und als ens realißimum, heißt es ens entium. Das Ens realißimum ist ein Wesen dem nichts mangelt, das unter allen möglichen Prädikaten kein einziges negatives hat, welches auch der Begriff vom ente originario ist, das aller Wesen realitaet enthält. Wenn aus diesem Begriff seine Eigenschaften und Existens abgeleitet werden kan, so ist der Beweiß ontologisch und die Theologie heißt Ontotheologie. Ihr Saz ist das ens realißimum est ens neceßarium welches nur ein einziges seyn kan, denn sollten 2 verschiedne seyn, so müßten sie unterschieden werden durch reale oder negative Prädikate, wäre das 1ste, so wäre es nur ein Wesen denn dies hat ja alle Realitaet, wäre es das letzte, so wäre es kein ens realißimum. Durch die Vernunft können wir uns einen Begriff von gegebenen Dingen nicht anders denken als daß wir es durch die Prädikate bestimmen die uns gegeben sind. Die Realitaet ist immer das positive am Dinge und das negative der Mangel, folglich stellt sich unsre Vernunft 2erley Prädikate entweder das 1ste oder letzte vor. Ein ens partim reale partim negativum ist nichts anders als die limitation des entis realißimi, welches auch ganz nothwendig ist um andre Dinge aus ihm abzuleiten. Daher wird nun das ens originarium zugleich als ens entium angesehen, es ist das substratum von der Möglichkeit aller Dinge quoad reale. Die Vernunft muß sich also einen Begriff vom realißimo als logisches substratum denken, allein daraus

weiß ich noch nicht, obs auch wirklich ist. Den ontologischen Beweis  
 hiervon hat Anselmus und nachher Cartesius gegeben er ist sehr falsch  
 wenn er nur auch so richtig wäre, er ist dieser: ein ens realissimum ist  
 das zu dessen Begriff nothwendiger Weise alle Realitaet gehört (Leib-  
 5 nitz setzt hinzu, man könne anmerken, daß sich in einem Wesen alle  
 realitaeten denken lassen, weil sie sich nicht widersprechen, was aber  
 keinen Widerspruch enthält das ist möglich, folglich ist ein ens  
 realissimum möglich; dies beweist aber bloß daß mein Begriff nicht  
 aber die Sache möglich sey) Cartesius nimmt gleich an: ein ens  
 10 realissimum ist möglich, zu seinem Begriff gehört daher alle Real-  
 tät, unter allen Realitäten ist das Daseyn auch eine, mithin kommt die  
 Existens dem ente realissimo nothwendiger Weise zu, folglich existirt  
 ein solches Wesen. Allein das  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ , daß das Daseyn eine  
 reale Bestimmung sey, ist falsch, es bedeutet bloß das seyn so fern es  
 15 eine position eines Dinges an sich selbst ist. Das Daseyn ist nicht das  
 esse eines Prädikats, sondern eines Dinges selbst. Wenn ich sage: Gott  
 ist, so wird durch das ist nichts zum Begriff von Gott hinzugethan,  
 sondern Gott wird nur mit allen seinen Bestimmungen gesetzt. Daher  
 ist falsch das Daseyn wie / eine besondere Bestimmung anzusehen die 103  
 20 noch hinzukommt. Alle Prädikate der Modalitaet sind nicht Bestim-  
 mungen die zum Dinge hinzukommen, sondern bloß Arten wie sie  
 gesetzt werden. Daher kan auch die Nothwendigkeit des Daseyns  
 aus Begriffen nicht erkannt werden, denn die absolute Nothwendigkeit  
 könnte nur denn erkannt werden, wenn wir aus dem Begriff des entis  
 25 originarii sein Daseyn abzuleiten im Stande wären, welches wir aber  
 nicht vermögen. Die absolute Nothwendigkeit eines Dinges kan kein  
 Verstand einsehen, sondern bloß eine bedingte Nothwendigkeit, sollen  
 wir etwas schlechthin ohne Bedingung erkennen, so nehmen wir uns-  
 rer Vernunft die Mittel etwas zu erkennen. Weil wir aber bey bedingten  
 30 Nothwendigkeiten nie ein Ende erreichen würden, so müssen wir ein  
 absolut nothwendiges Wesen annehmen, oder ein solches, dessen Ge-  
 gentheil an sich selbst unmöglich ist. Ein ens necessarium ist ein We-  
 sen, dessen nichtseyn an sich selbst unmöglich ist. Das nichtseyn  
 bedeutet aber nicht die Aufhebung von den Prädikaten des Dinges,  
 35 sondern des Dinges selbst mit allen seinen Prädikaten. Beym ersten  
 können wir die Möglichkeit nicht anders als durch den Satz des Wider-  
 spruchs erkennen, hebe ich aber ein Ding mit allen seinen Prädikaten  
 auf, so ist kein Widerspruch, sondern es ist bloße negation, zum  
 Widerspruch wird doch aber etwas reales und etwas negatives er-

fodert. — Den Leibnizschen Beweis a contingentia mundi nenne ich den cosmologischen, weil darin das Daseyn eines Dinges zum Gegenstand der Erfahrung vorausgesetzt wird, welches Welt heißt. Die principien des Beweises sind aus der Erfahrung entlehnt, aber nicht aus einigen Eigenschaften der Welt, demnach gehört dieser Beweis zur transcendentalen Philosophie, denn ob ich zwar eine Erfahrung annehme, so schließe ich doch aus keinen principien a posteriori, daher ist transcendental, wird aber nicht ontologisch sondern cosmologisch genannt weil ihm eine Erfahrung zum Grunde liegt, der Beweis ist ganz kurz: wenn etwas existirt so existirt auch etwas nothwendiger Weise, denn das was existirt ist entweder selbst nothwendig oder zufällig, bey dem letzten muß es eine Ursache haben. Ohne ein nothwendiger Weise existirendes Wesen anzunehmen, hat man eine immerwährende Reihe von causatis, es muß also eine oberste Ursache geben die kein causatum ist, welches also ens necessarium ist, dies war major syllogismi, minor ist, atqui es existirt etwas, denn ich bin, ergo existirt auch irgend etwas nothwendiger Weise. Allein die absolute Nothwendigkeit eines Dinges kan kein Mensch einsehen, wiewohl Wolff Beispiele davon geben wollte, sich aber selber betrog indem er absolut nothwendige Urtheile anführte, das Urtheil ist aber blos die relation des Prädikats zum Subject, also vom ente necessario sehr verschieden, denn ein ens necessarium ist gesetzt nothwendiger Weise, man kans unmöglich aufheben, bey den nothwendigen Urtheilen soll das Gegentheil unmöglich seyn, welches in der Aufhebung eines 104 Prädikats / ohne das Object besteht, im 2ten Fall aber hebe ich das Ding auf mit allen seinen Prädikaten, wo ich mich denn gar nicht widerspreche. Nun fragt sich: welches sind die Eigenschaften dieses Wesens? Die transcendente Theologie enthält 2 Beweise den ontologischen, wo wir aus dem Begriff der höchsten realitaet auf sein Daseyn schließen und den kosmologischen, wo wir voraus setzen: es ist was, und daraus schließen daß etwas absolut nothwendig sey und nun geht man darauf hinaus aus dem Begriff des entis necessarii seine Eigenschaften zu folgern. Ein ens limitatum non est necessarium, denn von dem ente limitato läßt sich immer gleich das Gegentheil denken. Das ens limitatum läßt auch mehr wie einen Begriff vom 35 Dinge zu, Baumgarten sagt: ens necessarium est unico modo, contingens autem duplici modo determinabile, denn sein Gegentheil ist immer bey einem andren Wesen möglich, aber mit dem Begriff desselben Dinges kan es nicht verbunden werden. Denn das Gegentheil



ist die Vorstellung deßelben Dinges, welches auf eine andre Art determinirt ist. Ihr Begriff also daß unter einem limitato 2 opposita und unter neceßario kein oppositum stehen könne, ist falsch. Ein ens neceßarium muß alle realitaet haben, die Welt hat nicht alle realitaet, mithin muß es in einem Wesen extramundanum seyn, welches wir Gott nennen. Dem Beweiß hätte ein klein wenig können nachgeholfen werden. Die Möglichkeit eines nothwendigen Wesens muß poßibilitas originaria seyn, alle Möglichkeit eines entis limitati aber ist derivativa, folglich können wir das Iste nicht anders als wie ens realißimum denken, weil dieses das oberste, originarium ist. Daraus schließe ich so, weil sichs mein Verstand nicht anders denken kan. Im Grunde aber giebt's keinen eigentlichen cosmologischen Beweiß, sondern der cosmologische ist nur ein versteckter ontologischer.

/ Wir können uns das höchste Wesen auf 2fache Weise vorstellen, 105  
 15 entweder als dasjenige Wesen in welchem alle Realitaet ist, welches die höchste Vollkommenheit des Inbegriffs ist, oder als das Wesen durch welches alle Realitaet ist d. i. die höchste Vollkommenheit als Grund, alsdenn sind alle Realitaeten nicht seine Bestimmungen, sondern es enthält den hinreichenden Grund aller Realitaet; es kan  
 20 also als realißimum betrachtet werden im dynamischen Verstande, wenn es als Ursache vernünftiger Wesen betrachtet wird, daraus folgte aber der Theismus, wo wir uns blos eine caußa bruta dächten. Man muß aber beweisen daß Verstand und Vernunft realitates originariae sind, die nicht durch Wirkungen können abgeleitet werden,  
 25 auch könnte man das ens realißimum mathematice tale betrachten, so fern alle Realitaeten seine Bestimmungen sind und sie als gleichartig können betrachtet werden. Es fehlen uns in der transcendentalen Theologie alle Beweise, weil unser Verstand die absolute Nothwendigkeit nicht einsehen kan. Das ens originarium ist Substanz, denn  
 30 aller accidenzen ihr Daseyn ist blos derivativ. Wenn es nun gleich der Urgrund aller Dinge ist, so fragt sich ob er auch selbst der Grund aller möglichen substanzen sey, oder ob er nur die einzige substanz sey, denn Cartesius gab die Definition von Substanz so: es ist ein Ding das keines Dinges zu seinem Daseyn bedarf, weil nun nach diesem  
 35 Begriff eine Substanz nicht caußatum seyn kan, so würde Gott substantia vnica seyn und er wäre das subject welchem alle Praedicate inhaeriren die wir als Dinge ansehen und zur Welt zählen; welches die



Meynung des Spinoza ist, nach diesem werden die Wirkungen der  
 Gottheit also fälschlich substanzen genannt und ich selbst bin nur ein  
 actus seiner Thätigkeit, allein das widerspricht sich selbst, denn das  
 ich zeigt an, daß ich nicht andren inhaeriren kan, man sollte substanz  
 so definiren: quod non determinatur ut cauſatum alterius. Auf der 5  
 andren Seite können wir nicht begreifen wie eine Substanz die Ur-  
 sache von einer andren Substanz seyn kan, denn alsdenn ist nichts in  
 106 mir, / was nicht eine göttliche Thätigkeit wäre, ich könnte alsdenn  
 sagen, alles was ich thue, thut doch Gott, es ist nur eine unaufhörliche  
 Action der göttlichen Kraft, das Ich würde blos die Verknüpfung der 10  
 Thätigkeit in einem subject seyn. Wir können also bey der Wieder-  
 legung des Spinoza ihm doch nicht das Gegentheil begreiflich machen,  
 daher wir auch mit Duldung menschliche Irrthümer und Fehler  
 übersehen müssen. — Das ens realiſimum ist substantia simplex  
 (welches wieder den Materialismus gericht ist, der entweder vniversalis 15  
 oder particularis ist erstrer sagt: alles ist Materie.) Die Substanz kan  
 darum nicht ein aggregat von vielen substanzen seyn, weil alle Realitaet  
 vertheilt unter viel substanzen kein ens realiſimum ausmacht,  
 welches auch ens neceſſarium seyn soll, ein ens compositum kan aber  
 nicht neceſſarium seyn, denn wenn auch alle substanzen nothwendig 20  
 wären, so ist doch der modus compositionis blos zufällig. Das Ens  
 realiſimum muß wie vnicum betrachtet werden, das ens realiſimum  
 ist ein Object der Vernunft, was in seinem Begriff durchgängig be-  
 stimmt ist, heißt ein individuum, singulare; wären viele Götter so wäre  
 der Begriff von Gott nicht individuum sondern allgemein, er käme 25  
 vielen zu, wären nun viele so müßten sie sich worin unterscheiden,  
 denn alsdenn wäre A vnum et B diuersum, weil es sonst daßelbe wäre,  
 demnach kan ich mir nicht ein 2tes vom 1sten verschiedenes Wesen  
 denken denn dies müßte alsdenn nicht alle Realitaet haben. Betrachte  
 ich Dinge als Gegenstände der Sinne so laßen sich 2 Dinge die dieselbe 30  
 innere Bestimmung haben doch wohl denken, denn hier bleibt der  
 Unterschied des Orts, könnten wir nun Gott als im Raum vorstellen,  
 so könnten wir freylich auch 2 an verschiedne Oerter setzen, allein da  
 der Begriff von Gott gar nicht Gegenstand der Sinne ist, so bleibt  
 kein Unterschied übrig, und es ist unmöglich sich 2 entia realiſima zu 35  
 denken (welches wieder den Polytheismus streitet, der 2fach ist, einer  
 nimmt viel oberste Wesen an die aber Zusammenstimmen, und der  
 andre nur 2 Urwesen die sich einander widerstreiten, sonst aber  
 gleiche Macht besitzen, welches besonders Manicheismus heißt.) Gott

sich zu denken als ens extramundanum ist der Begriff der wieder den anthropomorphismus der Stoieer streitet, der Gott zur Weltseele macht. Eine jede denkende Substanz so fern sie wie Seele angesehen wird, wird betrachtet in wechelseitiger Wirkung mit der Materie; 5 das ens originarium aber ist impaßibile, demnach kan es auch nie als Seele mit der Materie in Gemeinschaft stehen, folglich kan Gott nicht zur Welt als Seele gehören.

Infinitudo: Der Polytheism denkt sich die Gottheit immer endlich, unendlich aber durch unsren Vernunft Begriff gedacht/heißt 107  
10 <bricht ab>



**IV**  
**Metaphysik von Schön**  
**Ontologie**





Unser Erkenntniß ist entweder coordinirt oder subordinirt. Durch die Subordination erkenne ich das Verhältniß der Gründe zu den Folgen und der Folgen zu den Gründen, dies macht eine Reihe aus. Durch die Coordination verknüpfe ich mein Erkenntnis wie Theile eines Ganzen. Alle Erkenntniß in Subordination ist Vernunft-erkenntnis; in der Coordination historische\* — Durch Subordination wird mein Erkenntniß nur berichtet, durch Coordination erweitert. —

Ein jedes Ganze einer Erkenntnis ist entweder Aggregat oder System. Beym System ist die Verbindung methodisch, beym Aggregat rhapsodistisch. Ein System einer Erkenntnis heißt Wissenschaft und dazu wird Methode erfordert. Um zu wissen ob eine Erkenntnis vollendet sey, muß man vorher einen Begriff vom Ganzen haben; und so muß denn jede Wissenschaft ein System, ein Ganzes nach einer vorher gefundenen Idee ausmachen. —

Historie und Philosophie haben das gemein, daß sie entweder gemeine oder wissenschaftliche Erkenntniße sind — Ein System der Vernunft Erkenntnis ist nun von der Historie sehr unterschieden; in jenem findet man den Zusammenhang der Gründe mit ihren Folgen oder einen Zusammenhang der Principien.

Alle Reihen der einander subordinirten Erkenntnisse können wir uns auf zweierley Art vorstellen: a priori und a posteriori dort gehen wir vorwärts von Gründen zu Folgen; hier dagegen zurück von den Folgen zu den Gründen.

/ In der Reihe der einander subordinirten Erkenntnisse können wir uns zwey Gränzen vorstellen eine a priori, eine a posteriori z. E. daß ein jeder Körper theilbar ist, ist eine Folge von einem höhern Princip, daß alles Zusammengesetzte theilbar ist, u.s.w. Wir können also hiebey zurückgehen und so kommen wir endlich auf ein erstes Princip und dies ist terminus a parte priori; ferner finden wir eben so ein Erkenntnis, welches nicht mehr ein Princip von einem andern ist. Dieses ist ganz

\* z. B. man beschreibt und erzählt vom Ocean die Tiefe, Farbe, untersucht man aber die Gründe, so geht man in der Reihe der Subordinationen fort.

Einfach, hat keine Allgemeinheit und entspringt unmittelbar aus der Erfahrung. Unser Subordinirtes Erkenntnis hat also einen Progreß und Regreß und in beyden giebt es Grenzen. Der Terminus a posteriori ist ein Erkenntnis, welches bloß Principiatum und nicht mehr Principle eines andern Erkenntnisses ist. — Es ist Adscensus und Descensus 5

Wenn ich mir nun eine Wissenschaft denke, die die ersten Principien der Erkenntnis enthält, so ist hier nun zwar die Grenze a priori, nicht aber a posteriori bestimmt; denn es ist nicht bestimmt, wie weit ich herabgehen müße. Es ist auch unmöglich 10 hieraus einen ganz bestimmten Begriff einer Wissenschaft zu geben. Nicht also nach der Quantität sondern nach der Qualität der Erkenntnis wird man diese Wissenschaft bestimmen müssen und hier finden wir, daß unsre Principien entweder a priori oder aus der Erfahrung sind. Das Ganze unsrer reinen Erkenntnis a priori oder 15 unsrer reinen Vernunft Erkenntnis ist nun Metaphysik oder es ist ein System reiner Vernunft Erkenntnis durch bloße Begriffe. Eine solche Wissenschaft ist für sich selbst ganz abgesondert, ganz isolirt; reine Vernunft setzt sich ganz allein. — Rein heißt die Vernunft wenn nichts empirisches in ihrem Gebrauch ist. 20

Der Gebrauch der reinen Vernunft ist wiederum zwiefach, entweder 3 durch bloße Begriffe oder / durch Construction der Begriffe; jener ist philosophisch, dieser mathematisch und beyde brauchen reine Begriffe a priori. Mathematik allein kann eine Anschauung a priori geben. Philosophie kann die Anschauung nur aus empirischen Gründen 25 geben und dann hörte der reine Vernunft Gebrauch auf. Wir können uns nun aber wieder die reine Vernunft aus bloßen Begriffen abgesondert von der Construction, absolut gedenken. — Es liegt in der menschlichen Erkenntnis ein Vorrath zu einem System, ein System der reinen Begriffe d. h. zur Metaphysik: es ist also ein System der reinen Ver- 30 nunft Erkenntniß a priori und ist nun von der Mathematik bloß dadurch unterschieden, daß jene eine diskursive, diese eine intuitive Erkenntniß a priori ist. Die Grenzen der Metaphysik kann man ganz genau bestimmen, die Grenzen der Mathematik nicht. Bey jener muß ich meine Erkenntnisse studieren und untersuchen welcher Begriffe 35 die Vernunft a priori fähig ist; bey der Mathematik brauche ich dies nicht; weil diese es mit Anschauungen zu thun hat, die mich immer gegen Irrwege sichern. Brauche ich aber meine Vernunft bloß a priori durch Begriffe, so abgesichert Erfahrung meine Erkenntnis nicht, denn

ein bloßer Vernunft Begriff leidet keine Einmischung von Erfahrung; und so ist denn hier mehr Gefahr, daß ich irre, da keine Erfahrung mich unterstützt. — Eine solche Wissenschaft wird oft auf Dinge stoßen, die keine Anwendung in der Erfahrung leiden und so verlieren wir einen wichtigen Probiereisen / der Wahrheit; wir können unser Urtheil nicht mehr an der Erfahrung prüfen und wir sehen leicht, daß alsdenn der Gebrauch der reinen Vernunft sehr schlüpfrig wird. — Bey dieser Gefahr, in welcher allemahl die reine Vernunft steht, sich zu verirren, sehen wir sehr leicht, daß es nöthig sey vorher zu prüfen

1) ob es denn wirklich ein solches reines Vernunft Vermögen gebe  
 2) ob sie uns etwas wirkliches zu erkennen giebt und 3) ob wir den Umfang und die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen können? Ich habe also kein andres Mittel als das Vermögen der reinen Vernunft selbst zu bestimmen und dies ist Kritik der reinen Vernunft. Ohne diese ist keine Metaphysik möglich. Ohne bestimmen zu können, ob die reine Vernunft urtheilen könne, ohne ihre Grenzen und Umfang zu kennen, sichert uns nichts vor dem Irrthum; wir gerathen denn auf Hirngespinnste und Chimaeren, ohne diese dafür zu erkennen. Und eben daher kommts, daß man alle ihre Sätze anfechten konnte, ehe noch Kritik der Vernunft da war. Wie sähe nicht einer, daß ohnedies die Metaphysik nichts als ein bloße Argutatio, ein leeres Vernünfteln war. Die Metaphysiker prahlten immer mit der Gründlichkeit ihrer Beweise, allein sie würden niemanden dadurch überzeugt haben, wenn nicht jeder schon geneigt wäre / die Sätze anzunehmen, auch selbst ohne Beweis, da sein eignes Intresse daran liegt — und man war immer gewohnt, das an Eifer zu ersetzen, was an gründlichen Einsichten abgieng; indeßen stimmt der Zelote nicht mit dem Philosophen und das beweiset mit, wie nöthig es sey Kritik der Metaphysik voran zu schicken. — Unter dem Dogmatismus versteht man eine allgemeine Erkenntnis, welche eines vollständigen Beweises a priori fähig ist und das ist das letzte Ziel, wornach alle Philosophen streben müssen. Indeßen kann dieser Dogmatismus doch erst kritisch gewesen seyn. Der Dogmatismus eben ist zugleich die Voraussetzung, daß man durch die reine Vernunft so weit kommen kann, als wenn man erst Kritik hat vorausgehen lassen. Diesen könnte man auch einen Naturalisten nennen, der durch eine eingebilddete Denkart doch durchdringen will. Der Dogmatiker ist in gewisser Art ein solcher Naturalist und ohne Kritik, der ohne Kritik doch zum sichern Denken zu gelangen glaubt, da doch die kritische Art zu denken der Grund ist, worauf



erst alles andre gebaut werden kann. — Dogmatische Erkenntnisse müssen immer a priori und das aus bloßen Begriffen entspringen. Wer nun glaubt, aus reinen Vernunft Begriffen a priori ein System zu errichten, ohne vorher erst das Vermögen untersucht zu haben und so dann mit diesem Vermögen gleichsam auf Abentheuer aus geht, 5 heißt ein Dogmatiste und sehen wir leicht, daß Dogmatismus auf lauter Irrthümer führt.

6

### / Geschichte der Metaphysik.

Im Alterthum entstand ein Streit zuerst über sensibilia und intelligibilia oder eigentlich über sensitive und intellectuelle Ideen. Epicur 10 läugnerte alle intelligibilia und behauptete daher auch, daß alle menschliche Vorstellungen durch die Sinne müßten dargestellt werden können und jede Vorstellung, der man nicht eine Erfahrung unterlegen könne, wäre eine bloße Chimaere. Aristoteles und Platon waren darinn einig, daß es intelligibilia und intellectuelle Ideen gäbe. 15 Nur in Ansehung des Ursprungs dieser waren sie uneins. Aristoteles vertheidigte Ideas acquisitas und Plato connatas. Letztrer glaubte nemlich, alle Ideen müßten ihren Ursprung in einer unmittelbaren Anschauung haben, selbst die bloß intellectuellen. Die Seele habe in ihrem vorigen Zustande diese Anschauungen in der Gottheit 20 gehabt, die gegenwärtigen intellectuellen Ideen wären bloße Rück Erinnerungen an den vorigen Zustand, den man durch Hülfe der Philosophie müße zu entwickeln suchen.

7

/ Aristoteles dagegen verglich den menschlichen Geist mit einer leeren und ohnbeschriebenen Tafel, worinn durch Bildung und 25 Erfahrung und die Handlungen des Verstandes die Züge gegraben würden. Aus dieser Behauptung des Aristoteles machten die Scholastiker den unrichtigen Satz Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensibus und Locke behauptete ihn in seinem Werk de intellectu humano gegen Leibnitz. Letztrer war darinn mit Locke und 30 Aristoteles eins, daß die Ideen nicht connatae sondern acquisitae wären; nur die gänzliche Herleitung der Ideen aus der Sinnlichkeit, konnte er nicht füglich zugestehen. — Locke begiebt die Inconsequenz, daß er, ohnerachtet er die Sinne und Erfahrung als das Prinzip aller Erkenntnis angab, dennoch Sätze vorbrachte, die unabhängig von aller 35 Erfahrung sind, ja daß er sogar behauptet, man würde, bey einer gehörigen Anwendung des Verstandes sogar die Art der Schöpfung aus

Nichts erklären können. — Dagegen scheiterte Leibnitz bey der Entwicklung des Satzes wie es möglich sey, daß Ideen, die außerhalb aller / Erfahrung lägen, dennoch ihre Objecte in der Erfahrung haben 8 könnten. und fiel auf die Platonischen Grillen, welche man als die  
 5 Grundsäule aller Schwärmereyen ansehen kann. Indeßen war die Bestimmung, die er dem Loekischen Satze *Nihil est in etc.* beifügte: *praeter ipsum intellectum* ziemlich treffend. — Epicur schrieb eine Logick unter dem Titel *Canonica*, die aber nicht bis auf uns gekommen ist; darinn waren viele Regeln, welche den Gebrauch des Verstandes  
 10 bestimmen. Er behauptete, kein Begriff könne angenommen werden, als der einen ihm korrespondirenden Gegenstand in der Erfahrung habe. Ein herrlicher Grundsatz in der Physik und daher war auch seine ganze Philosophie Physik; er fiel also in den vollkommenen Empirismus der aber durch die Mathematik sogleich widerlegt ist. —  
 15 Unter den neuern philosophischen Systemen ist besonders Crusius und Wolff merkwürdig. Wolff nimmt Grundsätze der reinen Vernunft an, sucht sie auch zu beweisen, untersucht aber nicht den Ursprung derselben. Er geht mathematisch und dogmatisch aber nicht kritisch zu Werke. Er ist also mehr Künstler der menschlichen Vernunft als  
 20 Prüfer — Crusius dagegen neigte sich zum mystischen; gieng aber bis zum Fanatischen. Das Mystische des Plato bestand in dem sogenannten Anschauen der Gottheit, dagegen seines in dem Anschauen andrer Geister. Dennoch wagte er es über die Quellen der menschlichen Erkenntnis Untersuchungen / anzustellen und nahm Ideas 9  
 25 *connatas* an so z. E. alles was wird und vorher nicht war, hat eine Ursache. Ein jedes Ding ist irgendwo und irgendwann; sind Sätze die wir annehmen müssen. Zwar können wir nicht alles einsehen und nicht durch den Satz des Widerspruchs beweisen, so behauptet er doch die Wahrheit mancher Sätze, bloß weil sie in der Natur unsers Verstandes  
 30 liegen. Diese müssen wir als Regel der Wahrheit annehmen, weil sie uns vom höchsten Wesen eingepflanzt sind. Seine Principien sind: Was ich nicht anders als für wahr annehmen kann, das ist wahr und das Gegentheil falsch. das sind bloße Tautologien, welche im Grunde so viel sagen sollen: Was in unserm Verstande liegt, daß ist wahr,  
 35 wenn es sich gleich nicht beweisen läßt. — Gesetzt nun aber auch, daß uns die Grundsätze des Verstandes Vermögens angeboren wären, so wäre doch bey dem Gebrauche derselben eine Critik nöthig. So aber nach Crusius Annahme müßte man alle die Grundsätze und Erkenntniße des Verstandes Vermögens für Offenbarung halten, worauf sich

denn alles übrige bauen ließe. Crusius nennt es nun zwar keine gottliche Offenbarung. Allein, alles was ich nicht durch den Gebrauch meines Verstandes erhalte und doch weis, das ist mir von außen her mitgetheilt und mithin offenbaret. Bey solchen Principien ist man nun furchtsahm, daß man nicht erworbene Chimaeren auch für solche angebohrne Erkenntniße und Offenbarungen hält. Hier aber hilft  
 10 denn dem Crusius ein neuer Satz aus: Alles was ich mir denken / kann, ist möglich, wodurch er den Satz des Widerspruchs zu einem positiven Criterium veritatis macht und dadurch aller Schwärmerey Thor und Thür öffnet z. E. ich kann mir denken, daß zwey Seelen miteinander  
 10 Gemeinschaft haben können, wenn eine von beyden auch schon von ihrem Körper getrennt ist, die also auch der andern, die noch in dieser Welt ist, Nachricht ertheilen könne. Denken läßt sich das deswegen ist ist es noch nicht möglich. — Er hat daher auch so viel Chimaeren in seine Philosophie gebracht. Sein Verdienst war, daß er die Begriffe  
 15 sehr gut analysirte, derjenige aber ist nur Philosoph, der die allgemeine Maxime der Vernunft untersucht. In der Philosophie kann man überhaupt keine angebohrne Erkenntniße annehmen, wohl aber angebohrne Vermögen und Fehigkeiten; sonst würde folgen, daß man sogleich von seiner Geburth an denken könnte, auch sogar daß die  
 20 Seele dächte, ehe ich noch war. Zu einer Geschichte der Metaphysik ist eigentlich noch nichts Geschehen. Allein eine Geschichte des Menschlichen Verstandes ist leichter möglich; wie er gebaut und niedergelassen worden; dies sind die Meteoren und Phaenomene der menschlichen Vernunft.

25

11 / Metaphysik heißt soviel als trans physicam Natur ist der Gegenstand aller möglichen Erfahrung. Hier kann ich nun wieder Principien haben, die nicht aus der Erfahrung entlehnt sind und diese gehören zur Metaphysik z. E. daß alle Veränderungen ihre Ursache haben. So ist also über die Physik hinaus wiederum eine Erkenntnis und so  
 30 liegt Metaphysik gleichsam auf einer ganz andern Seite der menschlichen Erkenntnis. — Andre meinen diese Benennung komme daher: die Abschreiber der Aristotelischen Schriften hätten erst Physik geschrieben und dann erst diese Wissenschaften und hätten ihnen also den Titel gegeben μετὰ τὰ φυσικά.

35

Die Alten theilten überhaupt die Philosophie in Logik Ethik und Physik. Das erste begriff die formale und die letztern 2 die materiale



Philosophie. Diese Eintheilung war gut und richtig. Die Metaphysik war hier eine Unterabtheilung von Physik. Sie nahmen Physik für die allgemeine Naturlehre (Physiologie) Diese beruht entweder auf Prinzipien a priori und diesem Theile geben sie den Namen Metaphysik.

5 — Wie wenn nun aber jemand sagte: Es giebt kein Erkenntnis aus bloßen Begriffen a priori? Allerdings wäre es alsdenn um die Metaphysik geschehen. Alle Erkenntnis hat allerdings die Erfahrung zum Grunde, indeß darf sie deswegen nicht gerade aus der Erfahrung hergenommen seyn. Mit der Erfahrung werde ich zwar immer anfangen,  
 10 deswegen aber entspringt noch nicht / alle Erkenntnis aus der Erfahrung z. E. Glas ist seiner Natur nach hart, fellt ein Stein drauf so zerbricht es, dies lehrt die Erfahrung; wenn ich nun aber sage: in der Welt ist keine Veränderung ohne Ursache, so sage ich mehr, als was mich die Erfahrung gelehrt und erkenne hier etwas a priori. Erfahrung  
 15 giebt nie wahrhaft allgemeine Regeln. Habe ich also eine wirklich allgemeine Regel, so kann ich gleich schließen, ich habe diese Erkenntnis nicht auf empirische Art. Ferner kann mir Erfahrung den Begriff der Nothwendigkeit nicht geben; sondern nur allein die Vernunft z. E. ein jeder Körper strebt zu fallen. Ob ich nun gleich die Schwere bey  
 20 jedem Körper antreffe, so kann ich doch aus der Erfahrung auf die Nothwendigkeit des Erkenntnisses nicht schließen. Die Nothwendigkeit von etwas einsehen heißt a priori aus Begriffen es erkennen: denn nicht von allem sehen wir die Nothwendigkeit ein, wenn wir gleich sehen, daß es immer geschieht z. E. wir sehen, daß Pulver sich  
 25 bey Annäherung des Feuers entzündet. Um aber die Nothwendigkeit einzusehen, müßte ich die Ursache davon durchsehauen und diese lehrt uns keine Erfahrung. Also ein Erkenntnis mit dem Bewustseyn der Nothwendigkeit ist aus Begriffen a priori. Erfahrung giebt nur außertorisches Erkenntnis. Also ist insofern Metaphysik kein bloßes  
 30 Hirngespinnst, sondern sie hat ein Objekt, und giebt eine Erkenntnis aus bloßen Begriffen a priori unabhängig von der Erfahrung und diese Wissenschaft hat Realitaet zu ihrem Gegenstande —

## / 1. Ontologie.

13

### Einleitung

35 Alle unser Erkenntniß ist entweder Anschauung oder Begriff. Die Quelle der Anschauungen ist Sinnlichkeit. Die Quelle der Begriffe,



der Verstand. Beyde sind entweder empirisch oder a priori. Reine Anschauungen sind solche wo keine Empfindung oder Materie, sondern nur die Form zum Grunde liegt. Ein reiner Begriff ist ein solcher, der von aller Erfahrung abgesondert ist, demnach wird die Transcendental Philosophie das heißt diejenige, die die Principia d. h. 5 die Grundsätze der reinen Anschauungen und Begriffe untersucht, in 2 theile zerfallen, Transcendentale Logik oder reine Verstandes Lehre und transcendente Aesthetik oder reine Anschauungslehre. — Die empirischen Anschauungen und Begriffe laßen sich nicht abzählen, wohl aber die reinen. Weil zu der reinen Anschauung nichts mehr ge- 10 hört, als die Form der Sinnlichkeit, so wird die transscendentale Aesthetik die Lehren von Raum und Zeit enthalten. Beyde theile machen die Transcendental Philosophie oder Ontologie aus. Dies ist nun reine Metaphysik. —

Wende ich nun diese entwickelten reinen Begriffe und Anschauungen 15 auf Gegenstände des äußern und innern Sinnes an, so entsteht daraus angewandte Metaphysik; welche die Metaphysische Körper- und Seelenlehre enthält. Die empirische Seelenlehre wird zwar gewöhnlich in die Metaphysik aufgenommen, allein eigentlich nur als Episode. —  
 14 Unsre reine Vernunft hat nun wider/um zweyerley Arten von Be- 20 griffen: entweder solche, welchen ein Gegenstand in unsrer Erfahrung korrespondirt, oder solche, welchen in der Erfahrung nichts adaequat ist. Zu jenen gehört z. B. der Begriff Substanz. Diese haben also objective Realitaet sie können dem Gegenstand der Erfahrung abgemessen werden und solche heißen Notiones intellectuales, reine Ver- 25 standesbegriffe, welche wir wirklich zum Verstehen der vorkommenden Gegenstände brauchen. Der Inbegriff dieser reinen Verstandesbegriffe, welchen doch ein Gegenstand in der Erfahrung korrespondirt, macht die transcendental Philosophie oder Ontologie aus. — Nun unterscheiden wir ferner noch die Vernunftbegriffe, die auch Ideen 30 genannt werden und solche Begriffe sind, die ich durch Erfahrung gar nicht beweisen kann und die also allein in unsrer Vernunft liegen. Bey den Ideen finden wir immer ein absolutes Ganze und dazu können wir nie durch Erfahrung gelangen, indeßen hat mein Verstand doch eine Vorstellung davon. Ob also diese Ideen objective Realität haben, 35 muß besonders bewiesen werden — Diese Absolute Totalitaet in Absicht auf die Dinge ist nun wiederum 2fach; entweder die Coordination oder Subordination. Denke ich mir nun die Dinge nach einer Totalitaet der Coordination und Subordination zugleich, so habe ich alle nur

gedenkbare Totalität und eben dadurch die Idee einer Welt. Dies giebt nun Cosmologie und gar transcendente Cosmologie. Die Wissenschaft endlich die den Urgrund aller Dinge betrachtet, vollendet alles und das ist Cosmotheologie und Theologie. Sie gehören zur transcendental Philosophie zum Territorium der Ideen, welchen kein Gegenstand in der Erfahrung korrespondirt. Das alles zusammen macht die ganze reine Philosophie aus.

### / Allgemeine Uebersicht der Ontologie

15

Was unser Verstand für Begriffe a priori hat, das haben wir in der  
 10 Ontologie gesehen; sie war das System unsrer reinen Verstandes  
 Begriffe — Was ist nun Erkenntnis? Die Vorstellung mit Bewustseyn,  
 in Beziehung auf irgend ein Objekt; außerdem haben wir auch sub-  
 jective Vorstellungen oder Empfindungen, aber hiedurch erkennen  
 wir nichts. Das subjective Bewustseyn bezieht sich nur auf unsern  
 15 eignen Zustand. Eine objectiv Vorstellung allein kann nur Erkennt-  
 nis werden — Ist die Vorstellung bloß subjectiv, wird aber doch aufs  
 Object bezogen, so heißt sie ein empirisches Erkenntnis, hier liegt  
 aber doch immer meine Empfindung zum Grunde. z. E. Ich habe eine  
 Empfindung von Wärme und Kälte; sage ich aber, das Zimmer ist  
 20 warm, so beziehe ich das Subjective auf ein Objekt. Empfindung ist  
 das subjective in der Erkenntnis und macht doch das Materielle in  
 derselben aus. So z. E. wenn ich sage: es ist etwas im Raum, so muß  
 es erst empfunden werden, ehe ich es für Real halten kan. — Wodurch  
 unterscheidet sich nun die objective Vorstellung von der subjectiven?  
 25 Wenn eine Vorstellung nicht auf mich eingeschränkt ist, so muß sie  
 weiter hinausgehen: Also Allgemeingültigkeit ist das Kennzeichen  
 der Objectiven Vorstellung. Welches ist nun das Fundament unsrer  
 Erkenntnis? Die Elemente unsrer Erkenntnisse bestehen in den Vor-  
 stellungen, die uns gegeben sind und deswegen müssen diese Vor-  
 30 stellungen auf ein Objekt bezogen werden. — Alles was wir nun Er-  
 kenntnis nennen, kommt darinn überein, daß es eine Einheit und  
 Verbindung der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen sey. D. h. Viele  
 Vorstellungen müssen in einem Bewustseyn verbunden werden. Die  
 Allgemeingültigkeit muß die Einheit des Bewustseyns in der Synthesis  
 35 betreffen, und dies ist denn der Gedanke von einem Objekt, denn  
 denken kann ich nur dadurch, daß ich Einheit des Bewustseyn in/das 16  
 Mannigfaltige meiner Vorstellungen bringe — Empfindung läßt sich

nicht eintheilen. Warum ist denn aber das objective allgemeingültig ? weil ich hier von allem, was meinen Zustand, mein Subject betrifft abstrahire, so muß alles andre allgemein gelten. — Nun ist die Einheit des Bewusstseyns, so fern sie allgemeingültig ist die Form unsres Denkens. Dieses trägt nun die Logik vor in der Lehre von den Urtheilen — 5 Alle unsre Erkenntniß besteht ebendarinn, daß sie immer auf ein mögliches Urtheil kann bezogen werden. Also werden alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile hinaus laufen. — Urtheil ist nun das Bewustseyn der objectiven Einheit verschiedner Vorstellungen. Folglich enthalten sie die Arten wie Vorstellungen allgemeingültig in einem Bewustseyn verbunden werden können. Die verschiedenen Arten der Urtheile nennt man Functionen und eine gegebene Vorstellung, so fern sie nach einer Logischen Function bestimmt ist eine Categorie, einen Verstandesbegriff; folglich muß jede Categorie durch die Functionen zu urtheilen bestimmt seyn. — Wenn wir nun alle reine Verstandesbegriffe durch- 15 gehen, so bedeuten sie im Grunde nichts weiter, als die Beziehung des Verstandes auf irgend eine Vorstellung, insofern diese in Ansehung einer oder der andren logischen Function bestimmt ist — Wenn ich sage: Einge Menschen sind lasterhaft, so ist dies Einge hier zwar eine Vielheit, es wird aber bloß logisch in Vergleichung mit der Vorstellung 20 betrachtet und ich denke mir hier keine synthetische Einheit. Wenn ich mir aber ein Wesen vorstelle und zwar so, daß ein Eines, Vieles enthält, so habe ich den Begriff der Größe. Z. E. Einge Menschen sind gelehrt und einge Gelehrte sind Menschen, so kann ich hier den Satz umdrehen. Wenn dieser aber so determinirt ist, daß er nicht kann 25 umgekehrt werden, so ist das eine Größe Kann ich allein durch eine bloße Categorie, wohl etwas erkennen ? Niemahls! denn ich habe dadurch bloß die Einheit des Bewustseyns, welche zur Erkenntnis des

17 Objects durchaus nothwendig / ist; sie begreifen bloß die Form des Denkens in sich. Weil mir aber durch die Categorien keine Vorstel- 30 lungen gegeben werden, sondern sie bloß die Art sind, wie gegebene Vorstellungen auf ein Objekt bezogen werden, so sieht man wohl daß man zwar durch Categorien nichts erkennt, diese aber demohngeachtet ein wichtiger Bestandtheil der menschlichen Erkenntnis sind. — Die Vorstellung, wodurch mir ein Objekt gegeben wird, nennen wir 35 Anschauung. Wenn sie ein Empfindung verursacht, nennt man sie Empirische Anschauung, ist sie ohne Empfindung, so ist es reine Anschauung. Also ohne Anschauungen helfen mir die Categorien nichts, sie sind bloße Formen. — Die objective Gültigkeit dagegen kann einer



Erkenntnis bloß durch die synthetische Einheit verschafft werden. — Zur empirischen Anschauung gehört der Sinn; zur reinen Anschauung die Einbildungskraft. Diese ist das Vermögen der Anschauung selbst bey der Abwesenheit der Gegenstände. Beyde Sinn und Einbildungskraft, machen die Sinnlichkeit aus. Anschauung allein giebt nun auch kein Erkenntnis. Denn Anschauung ohne Beziehung auf ein Object ist bloße Empfindung und Anschauungen können nicht anders auf ein Object bezogen werden, als durch Categorien. Ein Verstandes Begriff als Erkenntnis ist eine Anschauung, die in Ansehung einer logischen Function bestimmt ist; so ist der Raum in Ansehung der Function der Größe bestimmt. — Um nun reine Begriffe a priori zu haben, müssen wir auch reine Anschauungen haben die in Ansehung einer logischen Function bestimmt sind. Die Logische Vorstellung enthält also bloß die Einheit des Bewusstseyns in dem Mannigfaltigen der Vorstellungen. Ist die Art der Anschauung bestimmt, so gehört sie unter diese oder jene Kategorie. Zu aller Erkenntnis sind also die Kategorien durchaus nothwendig, indeßen müssen auch eben so nothwendig Vorstellungen gegeben werden, welche ich unter die Categorien subsumiren kann. — Ich kann z. E. leicht sagen, dies ist eine Ursache. Wie aber, wenn etwas gesetzt ist, das andre dadurch eben so nothwendig gesetzt ist, ist nicht so leicht einzusehen. / Hiezu muß mir 18 nothwendig eine Anschauung gegeben werden und hiedurch wird allererst meine Gedankenform Erkenntnis von einem Object. — Wie ist empirische Erkenntnis möglich? Empirische Erkenntnis ist Erfahrung. Erfahrung sind Vorstellungen, worinn bloß Empfindung angetroffen wird, es ist also bloß etwas subjectives. — Also ist empirisches Erkenntnis nur möglich durch Objecte, sofern diesen eine Empfindung korrespondirt und dieses können wir eine Wahrnehmung nennen. Aber Wahrnehmung ist noch kein Erkenntnis, und um einen objectiven Begriff zu bekommen muß ich diese Wahrnehmung unter die Kategorie subsumiren. Nun ist eben dies die Erfahrung, wenn ich eine Wahrnehmung unter eine Kategorie subsumire; also gehort zur Erkenntnis immer Verstand. Wahrnehmungen allein hängen unter einander nicht zusammen, durch Erfahrung soll die Wahrnehmung erst allgemeingültig werden. — Wie sind nun aber reine Erkenntniße a priori möglich? Hiezu werden so wohl reine Begriffe als Anschauungen a priori erfordert. Wie ich zu einem Grund die Folge, vieles in einem denken kann, davon kann kein Mensch einen Grund angeben. Aber von der Möglichkeit der Begriffe selbst läßt sich wohl ein Grund



anführen. Einen reinen Verstandes Begriff stelle ich mir als eine Substanz vor, d. h. als ein Subject was nicht mehr als Praedicat inhaeriren kann; sondern das für sich ein Subject ausmacht. Also kann ich die reinen Verstandes begriffe ableiten und das nenne ich ihre Deduction. Nunmehr sage ich: eine Categorie bedeutet nichts weiter, als die Bestimmbarkeit des Objekts d. h. Sie zeigt mir, wie ich ein Objekt zu der gegebenen Vorstellung denken soll. Wenn ich sie nun aus den logischen Funktionen ableite, so muß ich zeigen, daß die Kategorien Gültigkeit in Ansehung der Objekte haben, ferner mus ich bestimmen 19 in Ansehung welcher Objekte sie gültig sind. — Wie wird / Categorie 10 Erkenntnis? Wie kann ich a priori Begriffe von Dingen haben ehe sie mir noch vorgekommen sind? Die Kategorien gelten blos von Objekten möglicher Erfahrung und die Kategorien sind eben deswegen gültig, weil sie die Bedingungen enthalten, unter welchen eben erst Erfahrung möglich ist. Mithin was den Grund der Möglichkeit der Erfahrung ent- 15 hält, enthält auch den Grund der Möglichkeit des Gegenstandes. — Können nun wohl Categorien sich noch weiter erstrecken, als auf alle Gegenstände möglicher Erfahrung? Könnten sie das, so müßten sie von mehrern Dingen gelten können, als die in der Anschauung gegeben werden können und so würden sie Begriffe seyn, die ohne Anschauung 20 für sich selbst Begriffe ausmachen würden; das ist aber ganz unmöglich; und hieraus sehen wir nun deutlich, daß alle Erkenntnis a priori Anschauung erfordert, denn Erfahrung selbst ist eine Erkenntnis, die immer schon aus lauter Categorien besteht. Soll es also Begriffe a priori geben, so müssen wir auch Anschauungen a priori haben und 25 diese sind Raum und Zeit

20

## / Abhandlung der Ontologie

Die Ontologie enthält die ersten Principien aller Erkenntnis, die der Erfahrung korrespondirt. Wie ist denn nun eine solche Erkenntnis, d. i. eine Erkenntnis a priori ohne alle Erfahrung, die demohngeachtet 30 der Erfahrung korrespondirt und darinn ihre Anwendung findet, möglich? Diese Frage wird sich dadurch beantworten, wenn man bey jeder der Erkenntniße von dieser Art zeigt, daß ohne sie über all keine Erfahrung möglich ist.

Alle unsre Grundsätze des reinen Verstandes haben doch zuletzt 35 keine andre Beziehung, als auf Gegenstände der Sinne und keinen andern, als empirischen Gebrauch, demnach ist der Gebrauch dieser

Begriffe 2fach: 1.) immanent, wenn er eine Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung hat, 2.) transzendent, wenn der Gebrauch derselben außerhalb den Grenzen aller möglichen Erfahrung liegt. —

In aller unsrer Erkenntnis haben wir zweyerley Urtheile analytische und synthetische. Durch ein analytisches Urtheil erläutern wir bloß, was wir schon dachten; wir versuchen also dadurch bloß das versteckte offenbar zu machen, damit wir dasjenige mit Bewustseyn erkennen, was wir schon vorher ohnbewust gedacht hatten. Ein analytisch Urtheil erweitert also mein Erkenntnis nicht. z. E. Jeder Körper ist Ausgedehnt. Durch Synthesis hingegen setze ich zu meinem Begriff ein neues Praedicat hinzu z. E. alle Körper sind schwer. Wie kann man nun aber unterscheiden, ob ein synthetisch Urtheil a priori oder empirisch ist? Die Probe ist die apodictische Nothwendigkeit. — Jedes analytische Urtheil ist a priori; denn sobald ich einen Begriff habe, kann ich ihn erläutern, analysiren, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen. — / Erfahrungs Urtheile dagegen sind immer synthetisch. 21 Allein sind denn auch alle synthetische Urtheile empirisch? ist nun die natürlichste Frage. Nein; denn es giebt synthetische Urtheile die mit dem Bewustseyn der Nothwendigkeit verbunden sind z. E. jede Veränderung hat eine Ursache. — Die ganze Aufgabe der Transzendenten Philosophie ist nun: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich d. h. wie ist es möglich a priori über einen Begriff hinaus zu gehen und mehr davon zu sagen als man darinn dachte? Wie hat meine Vernunft ohne Erfahrung durch sich selbst sich erweitern können? — Alle analytische Urtheile sind a priori; das liegt in der Natur dieser Sätze.

Allein wie sind synthetische Sätze a priori möglich? und wo finde ich sie? Die Mathematik ist voll dieser Sätze und selbst auch in der Philosophie giebt's eine Menge derselben. Die Beantwortung dieser Frage ist der Schlüssel zum Gebrauch des Verstandes und alles reducirt sich auf die Auflösung dieses einzigen Satzes. — Gleich von Anfang sieht man hiebey ein, daß die synthetischen Sätze nichts weiter enthalten werden, als die Synthesis der Erfahrung, also auch im Grunde nichts weiter, als die Regeln des Verstandes, worauf die Synthesis der Erfahrung beruht. Denn zu aller Erfahrung gehört eine gewisse Synthesis nach Regeln, d. h. die Regeln können nun nicht wiederum aus der Erfahrung genommen seyn und also müssen sie ihren Ursprung allererst aus dem Verstande herhaben, und so macht der Verstand die Erfahrung möglich und so lößt sich also die obige Frage darinn auf:

Wie ist Erfahrung durch Synthesis möglich. Alle synthetische Urtheile  
 22 a priori werden also nichts weiter seyn, als Urtheile / von der Möglich-  
 keit der Erfahrung und wir haben als unsre Aufgabe nur die Frage  
 zu lösen, wie ist Erfahrung möglich —

Das allgemeine Principium aller analytischen Urtheile ist der Satz 5  
 des Widerspruchs: Nulli subiecto competit praedicatum ipsi oppo-  
 situm und zwar bloß der negative, weil er selbst nur negativ ist; da-  
 gegen ist das Principium identitatis: Cuilibet subiecto competit  
 praedicatum ipsi identicum, das allgemeine princip aller bejahenden  
 analytischen Urtheile. Dies leidet bey synthetischen Sätzen keine 10  
 Anwendung z. E. jeder Körper ist schwer, ist ein synthetischer Satz  
 und es ist kein Widerspruch, wenn ich die Schwere verneine. Bey  
 analytischen Sätzen aber kann ich das Pradicat nicht vom Subject  
 trennen. Es gehört das Princip also bloß für analytische Sätze.

Wenn man eines Satzes apodictische Gewißheit darlegen will, be- 15  
 ruft man sich immer auf den Satz des Widerspruchs, weil man dadurch  
 zeigen will, daß das Gegentheil nicht denkbar ist. Eigentlich sollten  
 wir die Nothwendigkeit auch bejahend einsehen können; Nothwen-  
 digkeit besteht aber eigentlich in der Unmöglichkeit des Gegentheils  
 und ebendaher nimmt man immer den Satz des Widerspruchs 20

Gewöhnlich wird dieses Princip so ausgedrückt: Nihil potest esse ac  
 non esse. Eine Bestimmung die zuerst hier ausgelassen ist, wie simul,  
 ist ohnedies von dem Satz ganz falsch; jedoch auch dieser Ausdruck  
 setzt den Begriff der Zeit voraus und heißt also: die in der Zeit zugleich  
 23 befindlichen / Bestimmungen können einander nicht widersprechen. 25  
 Beßer ist: Nulli subiecto, hiezu brauche ich den Begriff der Zeit nicht.  
 Einem Dinge kann wohl das zukommen, was einem seiner Praedicate  
 widerspricht, nicht aber was dem Subject widerspricht. Dieses  
 Principium ist conditio sine qua non; Es enthält aber nicht consti-  
 tutionem der Erkenntniß, es ist nur regulativ, woraus nur die Wahr- 30  
 heit einer jeden Erkenntnis kann abgeleitet werden. Es ist also kein  
 hinreichendes Criterium der Wahrheit für alle Sätze sondern bloß für  
 analytische. Es darf zwar diesem Princip nichts widersprechen, aber  
 nicht alles kann daraus abgeleitet werden. — Mit Unrecht haben also  
 einige Philosophen behauptet, man könne die Wahrheit eines jeden 35  
 Satzes aus dem Principio contradictionis einsehen. Freylich ist es wahr,  
 daß selbst synthetische Sätze, ihm nicht zuwiderseyn dürfen. —

Um das oberste Princip der Synthesis einzusehen, und um einen  
 allgemeinen Begriff davon zu bekommen, muß man merken: Alle



Gegenstände der Erkenntnis sind Gegenstände der Erfahrung. Was nun kein Gegenstand der Erfahrung ist, oder was uns nicht durch die Sinne gegeben ist, das ist auch kein Gegenstand für uns. Erfahrung ist also der Inbegriff aller unsrer Gegenstände. Diese besteht nun aus  
 5 2 Stücken: aus der Anschauung des Gegenstandes und der Reflexion oder dem Begriffe über denselben. Ohne diese 2 Stücke ist keine Erfahrung möglich. Nun hat die Anschauung oder Erscheinung allgemeine Bedingungen unter welchen nur Anschauung oder Erscheinung allein möglich ist. Diese allgemeine Bedingungen sind Principien  
 10 a priori der Anschauung: Raum und Zeit. — Der menschliche Verstand hat nun aber auch 2tens allgemeine Bedingungen, unter welchen er allein / von dem Gegenstande Begriffe haben kann. Es 24 sind Principien a priori der Reflexion aller Gegenstände, ohne welche auch keine Erfahrung vom Gegenstande möglich ist. Diese allgemeine  
 15 Bedingung der Begriffe von den Gegenständen, ist die 3fache Einheit 1.) des Subjects 2) der Folgen und 3) des Commereiums. Ohne diese Bedingungen ist keine Erfahrung möglich und sie alle sind Bedingungen a priori, denn die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung muß in uns selbst liegen. Ferner sind diese Principien objectiv, sie  
 20 bestimmen das Object a priori. Also haben wir Begriffe a priori von der Anschauung der Gegenstände und von den Begriffen der Gegenstände; das erste entwickelt die Mathematik und das andre die transeendental Philosophie und das sind die Principien der Synthesis; sie sind also nichts andres als Principien der Exposition der Erfahrung oder Er-  
 25 scheinung. weil sie Principien der Composition der Erfahrung und Erscheinung sind. —

Gewöhnlich macht man den Satz des Widerspruchs zu einer Definition des Unmöglichen und faßt sie so ab: impossibile est A et non A. Eigentlich aber ist ohnmöglichkeit nichts weiter als die apodietische  
 30 Gewisheit eines negativen Satzes. Gesetzt der Satz des Widerspruchs wäre eine Definition des Unmöglichen, so müßte man diese wie jede Definition umkehren können; alles was sich nicht widerspricht, ist möglich. Allein dieser Satz ist offenbar falsch; denn was sich nicht widerspricht, davon ist der Gedanke zwar möglich, allein ich kann  
 35 nicht schließen von der Möglichkeit des Gedankens auf die Möglichkeit des Objects selbst; denn sonst verfall ich in neue Widersprüche Hirngespinnste / und Chimaeren. — 25

Das Unmögliche wird auch Nichts genannt; denn nichts ist dem Etwas entgegengesetzt. Da nun aber Nichts und Etwas einander ent-



gegen stehen so sind sie noch Glieder der Eintheilung, also ist Etwas noch kein Oberstes Princip, sondern Object ist dies. Denn jedes Object ist entweder Nichts oder Etwas. logisch ist etwas, in so fern es keinen Widerspruch in sich schließt. Nichts im logischen Verstande ist alles was sich selbst widerspricht. Dem Metaphysischen Etwas muß 5 ein Object correspondiren. Correspondirt ihm kein Object, so ist es ein metaphysisches Nichts; es fehlt ihm an Objectiver Realitaet. Ein logisches Etwas nennt man Ens rationis ein Ding leerer Vernünfteley. —

Baumgartens Erklerung des Principis: quicquid est, illud est scheint anzuzeigen, als enthalte es nichts, als das Principium identitatis. Es ist 10 dies aber ein logisch leeres Urtheil, weil dadurch die Deutlichkeit gar nicht befördert wird. Denn Deutlichkeit entspringt nur durch Erkenntnis der Merkmahle. Da hier aber Subject und Praedicat einerley ist, so erhalte ich dadurch keine Deutlichkeit. Der Form nach ist das Principium contradictionis ein kategorisches Urtheil und es ist 15 also das Principium aller analytischen Urtheile nur in so fern sie kategorisch sind und drukt generaliter aus, daß ein praedicat dem Subject nicht wider sprechen dürfe, es bestimmt bloß die Beziehung des Praedicats auf das Subject. —

Cuilibet subjecto praedicatorum contradictoriorum competit vnum, 20 ist das Princip der disjunctiven Urtheile und das Principium der Hypothetischen ist: ein jedes Urtheil hat seinen Grund. Wir haben 26 also zu den höchsten Principien aller analytischen Urtheile / einen Satz des Widerspruchs, ein Principium der Eintheilung und eins der Verknüpfung des Bedingten mit der Bedingung Mehr können wir 25 nicht haben, weil es nicht mehrere Relationen der Erkenntniße in den Urtheilen giebt Diese Urtheile sind nun alle analytisch. Nil est sine ratione z. E. jeder Körper ist ausgedehnt, so muß hiezu ein Bestimmungs Grund seyn und dieser liegt hier im Begriff des Körpers selbst. Er bestimmt die Relation zweyer Begriffe . . Wenn ich aber sage: 30 jeder Körper ist schwer, so muß auch hier ein Bestimmungs Grund seyn, obgleich das Urtheil nicht analytisch sondern synthetisch ist; das bestimmende liegt aber nicht im Begriff des Körpers selbst, so muß also etwas von dem Körper verschiedenes den Bestimmenden Grund enthalten. Diese Bestimmung kann ich mir nun als eine Be- 35 dingung denken, unter welcher allein der Begriff bestimmt wird. Mithin kann man sich in allen Urtheilen, ein Verhältnis der Bedingung zum Bedingten denken und dies ist das Principium rationis. Alle diese Principien laufen jedoch am Ende auf den Satz des Wider-

spruchs hinaus, so wie alle Urtheile sich wider auf Kategorische zurückbringen lassen.

### Nichts und Etwas

Das Nihil ist negativum, wenn sich der Gedanke selbst wider-  
 5 spricht z. E. ein 4ekigter Zirkel. Ist dagegen in dem Gedanken kein  
 Widerspruch, so ist der Begriff Etwas. Wenn nun durch einen Begriff  
 vorgestellt wird die Nichtwirklichkeit des Objekts eines wirklichen  
 Gedankens, so ist es nihil privativum z. E. Finsterniß ist Mangel oder  
 Nicht Wirklichkeit des Lichts. Der Gedanke ist möglich, das nihil ist  
 10 mir immer denkbar. Nihil privativum ist immer das, wovon der Ge-  
 danke zwar möglich ist, wobey ich aber keinen Grund habe / die Wirk- 27  
 lichkeit des Objekts anzunehmen. Von der Möglichkeit des Gedankens,  
 kann ich also nicht auf die Objective Möglichkeit schließen. Möglich  
 ist das, was objective Realitaet hat, folglich kein leerer Gedanke ist.  
 15 Das Principium contradictionis giebt uns kein Merkmahl vom Mög-  
 lichen, sondern nur vom Unmöglichem. Die Definition des Möglichen  
 ist also für jetzt noch immer suspendirt, obgleich eine Definition von  
 der Möglichkeit des Gedankens wirklich da ist; denn ein Gedanke ist  
 möglich, sobald er sich nicht widerspricht. —  
 20 Contradictio ist entweder wirklich oder scheinbar, entweder offen-  
 bar oder versteckt. —

---

Es kommt nun hauptsächlich darauf an die Elemente aller unsrer  
 reinen Erkenntnis a priori aufzuzählen. Denn da in der Ontologie  
 einmahl das Ganze unsrer reinen Vernunft Erkenntnis dargelegt  
 25 werden soll, so müssen wir in dem Vorrath unsrer Erkenntnis die  
 Begriffe untersuchen, welche reine Verstandes Begriffe sind, die wir  
 unabhängig von aller Erfahrung haben. Dieser Weg aber ist immer  
 ungewis, weil wir niemahls wissen können, ob wir sie alle erschöpft  
 haben. Wir können dabey nie zum Bewustseyn der Vollständigkeit  
 30 kommen; dem ohngeachtet haben noch bisher alle Metaphysiker  
 diesen Weg eingeschlagen und daher ist Metaphysik noch bis jetzt  
 kein System gewesen. — Soll sie das werden, so müssen die Begriffe  
 alle aus einem allgemeinen Princip aufgezählt werden.

---

28 / Der Verstand ist das Vermögen zu Urtheilen und selbst alle unsre Begriffe sind nur zum Behuf möglicher Urtheile. Urtheilen ist die Handlung des Verstandes; alle reinen Verstandesbegriffe werden also im Grunde nichts andres seyn, als Bestimmungen a priori wie wir über Gegenstände Urtheilen. — Nun ist aus der Logik bekannt daß 5 es nur 4 Formen von Urtheilen gibt. Quantitaet, und mit dieser die Modi Allgemein etc. etc. die Formen nun wie der Verstand urtheilt sind die Function des Verstands. Wenn ich mir nun ein Ding so denke, daß das Mannigfaltige der Anschauung in einem Bewustseyn des Objects gedaecht wird, so heißt diese Handlung ein reiner Verstandes- 10 begriff und diese reine Verstandsbegriffe nennt man Categorien. Diese kann es nun nicht mehr geben als es Formen zu Urtheilen Gibt. Folglich

## 1.

## Quantitaet.

15

Einzelne Einheit.	Besondre Vielheit.	Allgemeine. Allheit
----------------------	-----------------------	------------------------

## 2.

## Qualitaet.

Bejahend. Realitaet.	Verneinend. Negation.	Unendlich. Limitation.
-------------------------	--------------------------	---------------------------

20

## 3.

## Relation

kategorisch Substanz und Accidens	hypothetisch. Ursach und Wirkung.	disjunctiv. Wirkung und Gegenwirkung (Commereium)
---	---	--

25

## 4.

## Modalitaet.

problematisch. Möglichkeit.	aßertorisch. Wirklichkeit	apodietisch Nothwendigkeit.
--------------------------------	------------------------------	--------------------------------

30

29 / Durch die Zusammensetzung aber können nun wieder verschiedene andre entstehen. Das sind aber denn keine ursprüngliche sondern ab-

gelcitete reine Verstandes Begriffe. Diese nennt man nun mit einem Namen *Praedicabilia* (*praedicamenta*)

Aristoteles mischte unter seine 10 Categorien auch die Begriffe von Raum und Zeit. Er zählt noch 5 *praedicamenta* und 5 *postpraedicamenta* hinzu. Seine Categorien waren: *Categoria* (wozu auch Substanz und *Accidens* gehörte) *Quantitas*. *Qualitas*. *Relatio*. *Actio*. *Passio*. *Quando*. *Situs*. *Ubi*. *Habitus*. — *Quando* und *Ubi* fallen bey uns weg und gehören in die transcendente Aesthetik. *Actio* und *Passio* machen nur eine Kategorie aus. Ueberdies fehlen noch viele Categorien. Die 5 *Praedicamenta* sind: *Oppositum*. *Prius*. *Simul*. *Motus*. *Habere*. Die *Postpraedicamenta*: *Homonymia*, *Synonymia*, *Paronymia*, *Paronymia cum eomplexione* und *absque complexione*. Nach der Modalitaet fragten die Alten nicht sondern bloß nach den drey andern Functionen: *Quae*, *qualis*, *quanta*?

15 In Ansehung der Quantitaet sind die Categorien Einheit, Vielheit, Allheit, in Ansehung der Qualitaet kann der Bejahung nichts anders korrespondiren, als Existenz, Realität; der Verneinung, Negation und der Unendlichkeit das Urtheil der negativen Bestimmung, folglich Einschränkung Limitation. —

20 / Der Relation nach sind die Urtheile kategorisch. Sofern nun das 30 Mannigfaltige sich untereinander bestimmt, nennt mans *Commercium* Gemeinschaft. Im kategorischen Urtheile ist ein bloßes Verhältniß des Subjects zum Praedicat. Dies giebt wenn ich es auf Dinge anwende Substanz und *Accidens*. — Bey einem Hypothetischen 25 Urtheile sehe ich auf das Verhältniß des Antecedens zum Consequens; stelle ich mir nun dies in dem wirklichen Daseyn der Dinge vor, so habe ich Ursach und Wirkung. Dem Disjunctiven Urtheil correspondirt der Verstandes Begriff des *Commerciums* und es ist der Begriff von dem Verhältniß mehrerer Substanzen, wie sie sich verhalten als 30 Ursach und Wirkung. In Ansehung der Modalitaet sind die Urtheile problematisch das giebt Möglichkeit.

Merkwürdig ist hiebey, daß unter den drey Momenten, in jeder dieser 4 Functionen allemahl der dritte Begriff aus den Beyden vorhergehenden entsteht, so ist z. E. Allheit nichts anders als die Vielheit 35 in der Einheit. Limitation nichts anders als Realität in der Verbindung mit der Negation; *Commercium*, ursachliche Verknüpfung der Substanzen und Nothwendigkeit die Wirklichkeit des logisch möglichen.



Alle diese Begriffe nun kann der Verstand nicht anders als a priori haben, sie müssen der Erfahrung vorhergehen; denn wenn ich etwas erkennen will so ist ein Objekt dazu nothwendig und zum Erkenntnis dieses gehört die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung in meinem Bewustseyn.

- 31 / Will ich etwas erkennen, so muß ich das Subjective in meinen Sinnen dazu gebrauchen; allein ohne den Verstand werde ich mir keinen Begriff vom Objekt machen. Die Bestimmung des Objekts aus dem Mannigfaltigen der Anschauung entsteht also ehe wir noch Erfahrung haben und das geschieht durch die Categorien und so 10 vergleiche ich alle gegebene Anschauungen mit denselben. Bey der Anschauung werden mir eine Menge Vorstellungen gegeben, hier habe ich bloße Receptivität, die Verbindung muß sich doch ein jeder durch seinen Verstand machen und dies ist eben die Synthesis, die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung in einem 15 Objekt: Z. E. Der Begriff der Größe eines Dinges, oder Allgemeinheit eines Satzes. Man sieht hieraus, daß alle reine Verstandesbegriffe nichts anders sind, als Begriffe von der Vereinigung des Mannigfaltigen in einem Bewustseyn, und unser Verstand hat also Begriffe a priori, von Objecten, die nicht aus der Erfahrung gezogen sind, 20 sondern es ist sogar erst durch sie Erfahrung möglich. Die Sinne können uns wohl Empfindungen, folglich das Mannigfaltige geben; aber nur der Verstand allein kann es in einer Vorstellung vereinigen und erst durch diese Vereinigung erhalte ich den Begriff vom Objekt. Da also alle Erkenntnis erst durch die Kategorien möglich wird, so sehen 25 wir, daß sie Principien a priori sind. Eine jede Vorstellung sofern sie aufs Objekt bezogen wird heißt ein Erkenntnis. Bey allen meinen Erkenntnissen treffe ich nun außer dem Denken oder der Vereini-
- 32 gung / des Mannigfaltigen in einem Bewustseyn, noch eine besondere Art an, wir mir die Vorstellungen gegeben werden und diese Art nennt 30 man Anschauung, nemlich objectiver Vorstellungen, denn bey Empfindungen habe ich keine Anschauung. Die Vorstellung insofern mir dadurch ein Objekt unmittelbar gegeben wird, nennt man Anschauungen. Diese Anschauungen können nun eben so eine bloße Form haben wie das Denken. Die Materie sind die Data selbst. Die Form der 35 Anschauung ist also nichts anderes als die Art wie das Mannigfaltige gegeben wird. Man kann also hieraus schon sehen, daß die Form der Anschauung eben so rein a priori seyn muß als die des Denkens. Diese kann man aber aus der logischen Form nicht heraus bringen. — Allein

man nehme einmahl von den Anschauungen alles das weg was in die Sinne fällt und bemerke was denn übrig bleibt z. E. ich nehme einen Körper, so finde ich hier Farbe, Gewicht, Dichtigkeit, Rauigkeit, Glätte; das ist alles empirisch, es beruht auf sinnlichen Eindrücken, und es ist zu allen diesem Empfindung nöthig, ohne diese würde ich die Eindrücke garnicht wahrnehmen. Nehme ich nun alles dieses weg, was in die Sinne fällt so bleibt mir doch noch etwas, was nicht in die Sinne fällt, der Raum, den die Kugel ein nimmt. Alle Gegenstände der Sinne werden also in der Art vorgestellt, daß wenn ich alles übrige weglasse, doch noch immer der Raum übrig bleibt, als die Form der äußern Anschauung, denn den Raum kann ich nicht wieder wegnehmen. Der Raum ist das, worin etwas außer uns kann vorgestellt werden / und ohne diesen können wir uns außer uns nichts vorstellen. Ist nun der Raum ein Begriff oder eine bloße Form der Anschauung? — Wir sehen wohl ein, daß wir erst einen Begriff vom Raum haben müssen, ehe wir uns etwas außer uns vorstellen können, also liegt er allen äußern Vorstellungen zum Grunde . . . Raum ist immer nur ein einziger Raum, wenn ich gleich viele Räume denke, so denke ich sie mir immer als Theile eines Raums. Hier ist nun schon ein wesentlicher Unterschied von den Verstandesbegriffen z. E. ich denke mir Sterblichkeit, so ist dies ein discursiver allgemeiner Begriff, stelle ich mir aber den Raum vor, so ist das die Vorstellung eines einzelnen, mithin ist es kein Begriff; es muß also Anschauung seyn. Aber was schaue ich denn hier an? Wenn ich etwas anschau und doch kein Objekt habe, so ist dies eine bloße Form der Anschauung. Wie denke ich mir nun die Form äußerer Anschauung empirisch oder a priori? offenbar a priori; denn ich kann mir die Ausdehnung nicht denken, wenn ich nicht erst die Vorstellung vom Raum habe und er ist also die Form der äußern Anschauung, eben so wie der des Denkens a priori.

Wir haben aber auch einen innern Sinn, wodurch wir uns unsres Daseyns, sofern es innerlich bestimmt ist, bewust werden. Durch den innern Sinn nehmen wir allerley wahr, z. E. das Spiel der Einbildung. Der Innere Sinn hat also mit der Vorstellung subjective betrachtet zu thun. Z. E. wie die Vorstellungen in uns entspringen, starker werden abnehmen und gänzlich vergehen können. / Ueberhaupt alles wie das Gemüth affieirt wird. Wir müssen also auch ein Objekt in einer Wahrnehmung seyn. Wahrnehmung ist das Bewustseyn, welches auf Empfindung beruht und so können wir auch eine innre Wahrnehmung haben, wenn ich aber hier nun wieder alle Materie alle Empfindung

alles Gefühl der Lust und Unlust weglasse, so bleibt mir doch noch immer etwas übrig, nemlich das worinn meine Vorstellungen zusammengeordnet waren und das ist die *Zeit*. Sie ist die Art wie Dinge entweder zugleich oder auf einander folgend sind und in Summa das Verhältnis der Zeit nun die Form der innern Anschauung, denn diese kann man nicht vernichten. sie bleibt wie der Raum, wenn man auch alles wegnimmt. —

Den Raum stellen wir uns als die Bedingung der Möglichkeit aller Anschauung der Dinge außer uns vor; so wie nun der Raum die Form aller äußern Anschauung a priori ist, so ist die Zeit die Form der Anschauung des innren Sinnes. — Unter einer Anschauung versteht man nicht nur eine Vorstellung des Sehens; sie bedeutet jede unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes so fern er gegeben ist. — Die Zeit können wir uns nie außer uns vorstellen, sondern nur innerlich im Zusammenhange der Gedanken, sowie wir uns den Raum nur außer uns vorstellen können. — Das sind aber auch nur reine Formen a priori, denn um wahrzunehmen, daß Dinge außer uns sind und in gewissen Verhältnissen stehen muß schon der Raum immer vorausgesetzt / werden. Diejenige Vorstellungs Art, in welcher man a priori durch Synthetische Urtheile schließen kann, muß nothwendig eine reine Vorstellung seyn z. E. im Raum sind nur 3 Abmessungen denkbar, ist ein Satz mit apodictischer Gewisheit und mithin a priori. — Mit der Zeit verhält es sich eben so. Denn 2 Zeiten sind niemahls zugleich sondern immer nach einander. Das ist gleichfalls ein apodictischer Satz und also a priori. Raum und Zeit sind also reine Anschauungen a priori; denn sie bleiben übrig, wenn wir alles weglassen was zur Empfindung gehört. — Kategorien sind Begriffe a priori; Raum und Zeit Anschauungen a priori; diese sind nur die Formen der Anschauung; damit mir aber ein Objekt in der Zeit gegeben werde, dazu gehört Empfindung. Empfindungen sind empirische Anschauungen; bringe ich nun diese unter die Verstandesbegriffe, so wird daraus Erfahrung. Ueberhaupt nennt man es empirische Erkenntnis; hier muß ich zu meinem Erkenntnis noch ein Objekt haben.

Wenn wir nun von Objekten a priori urtheilen sollen; so entsteht die Frage: Werden wir aus lauter Begriffen urtheilen können, oder nicht? oder gehören dazu noch empirische Anschauungen damit wir doch wirklich ein Objekt haben? Wir sollen also untersuchen, wie weit unsre Erkenntnis a priori geht, in wie weit sie objektive Gültigkeit hat. Hier sind nun 2 Wege. Entweder versuchen wir es indem wir



von aller Erfahrung abstrahiren, oder 2<sup>tens</sup> wir untersuchen, ob die Möglichkeit der Erfahrung nicht gewisse Grundsätze a / priori erfordere, 36 ohne welche die Erfahrung selbst gar nicht möglich ist. Der letzte Weg ist der leichteste und sicherste.

5 Wenn ich Grundsätze anführe, unter deren Voraussetzung nur allein Erfahrung möglich ist und darthun kann daß dieses Grundsätze a priori sind, so werden mir diese Grundsätze doch von aller Erfahrung überhaupt gelten und ich werde eine Wissenschaft haben, welche mir diejenigen *Prineipia apriori* lehrt von allen Gegenständen der Erfah-  
 15 rung und denn wird es unmöglich seyn, eine Erfahrung zu denken ohne dieses Princip . . . In der Erfahrung werden uns alle Gegenstände gegeben, auf welche unsre Begriffe können angewandt werden; ob uns noch auf eine andre Art Gegenstände können gegeben werden, wird noch hernaeh untersucht werden: ein Gegenstand kann gegeben  
 20 werden, d. h. er kann unsrer Ansehung vorgestellt werden Denn wenn eine Vorstellung kein Objekt hat, so wendet man als denn sein Denken auf nichts an denn ist es auch kein Erkenntnis, denn das muß immer auf ein Objekt angewandt werden können. Wenn ich eine empirische Vorstellung habe; so ist immer Empfindung dabey; ich  
 25 werde immer affizirt und kann die Vorstellung nur subjectiv betrachten. Damit meine Vorstellung aber Erkenntniß werde, muß sie objektive Realitact haben.

Die Begriffe sind nur die Art, die Vorstellung auf das Objekt zu beziehen und das sind nun die reinen Verstandesbegriffe, wodurch die  
 25 Wahrnehmungen auf Begriffe des Objekts gebracht werden und erst dadurch wird Erfahrung möglich. — Wenn nun in der Folge gezeigt wird, wie Ansehungungen a priori in Verbindung mit den Categorien ein Erkenntnis vom Objekt möglich machen, so werden diese Grundsetze, Grundsetze möglicher Erfahrung seyn. —

Es ist oben angeführt, daß der Satz des Widerspruchs, das Princip aller analytischen kategorischen Urtheile ist, ferner daß das Principium exelusi medii inter duo eontradictoria oder das *Prineipium determinationis* das Princip aller disjunctiven Urtheile sey. Nun giebt  
 35 es außer diesen beyden Arten noch die hypothetischen Urtheile, welche die Beziehung des Consequens zum Antecedens oder das Verhältniß des Grundes zur Folge enthalten. Die gewöhnliche definition



Ratio est id, ex quo intelligi potest, cur aliquid sit ist ein circulus in definiendo; denn cur ist qua ex ratione. — Der Grund bezieht sich immer auf die Folge, es ist also immer eine Beziehung und folglich kömmt es hauptsächlich darauf an Grund und Folge gehörig zu unterscheiden. Man kann sagen posita ratione ponitur rationatum; allein 5 wie will ich hier Grund und Folge unterscheiden? Um die Sache zu faßen, dürfen wir wiederum nur auf die Form unsres Denkens zurück gehen, wir finden hier bey den hypothetischen Urtheilen anteedens und consequens wodurch unterscheiden sich diese? — Hier finden wir nun diesen Satz: posito antecedente ponitur consequens, aber umge- 10 kehrt nur so: Posito consequente, ponitur aliquod antecedens. — Nun mehr muß ich also den Grund so erkleren: Ratio est id, per quod 38 determinate aliquod / ponitur rationatum. Demnach muß der Grund immer von Etwas anderm der Grund seyn und von sich selbst den Grund enthalten ist ein Widerspruch. Wenn man sagt, Gott hatte 15 den Grund seines Daseyns in sich selbst, so wäre er ja dependent, er wäre die Folge von etwas anderm, er wäre dependent vom Daseyn in sich selber und also kein ursprüngliches Wesen; es ist das also ein offener Widerspruch, kein Ding kann also die Folge von sich selbst seyn. Das Verhältniß des Grundes zu Folgen ist nun zwie- 20 fach, entweder logisch oder real, dies eine Verschiedenheit der Sache, jenes eine Verschiedenheit der bloßen Vorstellung, wenn sie nemlich die andre Vorstellungen alle in sich enthält, aber außerdem noch etwas mehr z. E. so ich sage jeder Körper ist ausgedehnt. Ich kann also den Begriff Körper als den Grund der Theilbarkeit anführen und dies 25 ist alles bloß logische Verschiedenheit, denn ich denke die Ausdehnung schon in dem Körper, aber im Begriff Körper denke ich mir außer der bloßen Ausdehnung noch mehr und hier ist also bloß die Vorstellungs Art die Verschiedenheit: Also Posita ratione logica ponitur rationatum secundum regulam identitatis. Ich leite hier den Begriff aus dem 30 andern ab, nach der Ableitung, die durch Analyse geschieht; die Folge liegt hier im Grunde und ist daher zwar implicite aber nicht explicite einerley. Eine real Verschiedenheit aber läßt sich nicht nach dem Satze der Identitaet einsehen z. E. ich schlage mit einem Stok auf ein 39 Glas, so ist der Stok der Grund des Zerbrechens / Hier ist nun die 35 Bewegung des Stoks ganz etwas anders als das Zerbrechen des Glases und hier ist also die Folge realiter von dem Grunde verschieden, denn die Erfolgte Veränderung liegt hier gar nicht in dem Begriffe des Stoks. — Nunmehr ist also das Verhältniß des Grundes zur Folge entweder

analytisch oder synthetisch. Das Verhältniß des logischen Grundes zur Folge ist analytisch; das Verhältniß der realfolge zum Grunde ist synthetisch. Das erste Verhältniß läßt sich immer aus dem Satz des Widerspruchs einsehen. Allein bey dem Real Grunde reicht dieser nicht zu.

5 Die logische Verknüpfung ist eben darum leicht zu denken; die real Verbindung aber ist in ihrer Verbindung durch die Vernunft kaum zu denken und es ist also ein Problem: Wie kommt die Vernunft zu solchen Begriffen — — Der Nexus der real Verschiedenheit ist immer synthetisch; es ist immer noch etwas mit dem Begriffe verbunden,

10 was über den Begriff hinaus geht. — Nun entsteht die Frage kennen wir das synthetische Verhältniß des Realgrundes zur Folge a priori? Niemahls. Nur immer durch Erfahrung können wir es einsehen, weil ich durch meinen Begriff über denselben durch Abstraction nicht hinaus gehen kann, um mehr von dem Begriff zu sagen als in ihm

15 liegt. — Wir können also von diesem Nexus durch die Vernunft nicht den geringsten begriff haben, sondern bloß durch Erfahrung. — Gewöhnlich nennt man das Verhältniß des Grunds zur Folge Nexus, die Benennung ist aber nicht paßend. Man kann sich ein Rationem ponendi und tollendi denken. Ratio est id per quod determinate ponitur aliquod rationatum. Das Setzen ist also dem Aufheben entgegengesetzt. / Oppositio ist aber wiederum entweder logisch oder real.

20 Ruhe ist der Bewegung entgegengesetzt, denn Bewegung ist Nichtruhe. Hier ist also das eine affirmativ, das andre negativ. Realiter opposita können beyde bejahend seyn. Logice opposita widersprechen

25 einander sobald sie in einem Dinge zusammengedaecht werden und geben das Nihil negativum. Ich kann sie mir also gar nicht zusammen denken, weil ich eigentlich durch solche Zusammensetzung Nichts denke.. Dagegen laßen sich realiter opposita sehr wohl ohne Widerspruch denken in einem Objecte z. E. Entgegengesetzte Kräfte. Diese

30 geben auch ein Nihil wenn beyde Kräfte gleich stark sind und das ist Nihil privativum. Bey der bloß logischen Opposition hebt also das eine Oppositum das andre auf, bey der Real Opposition hebt es bloß die Folge des andern auf. Die Folge der Verbindung zweyer einander opponirter Realgründe ist das Zero oder Null Nihil privativum. Hier

35 ist also vorzüglich zu merken auf den Unterschied des logischen und Real Grundes und daß das Verhältniß des Real Grundes durch keinen menschlichen Verstand a priori kann eingesehen werden, daß dagegen das Principleum des logischen Nexus das principleum contradictionis ist. — Also ist das Verhältniß des Grundes zur Folge nicht immer ein

Nexus, denn es kann, da es ein rationem tollendi giebt auch eine Opposition seyn. Die Möglichkeit, daß 2 realiter Opposita zusammen-gedacht werden können, findet immer nur in den Erscheinungen und nicht in den Dingen an sich selbst statt —.

41

## / Vom möglichen und unmöglichen.

5

Möglichkeit ist ein Titel der Modalitaet. Schon beym Principio contradictionis kam etwas davon vor, allein das war blos negative bestimmung, es ist unmöglich, daß einem Subject ein Praedicat zukommt, welches ihm widerspricht. — Möglich ist ein Gedanke, der sich nicht widerspricht, unmöglich wenn er sich widerspricht. Ob aber 10 dieser Gedanke nicht leer sey? ob er auf ein Objekt könne angewandt werden? das kann ich hieraus nicht schließen; denn von der Möglichkeit des Gedankens kann ich auf die Möglichkeit des Objekts keinen richtigen Schluß machen; es kann ein bloßes Ens rationis seyn. — Unmöglich ist etwas entweder äußerlich oder innerlich. Innerlich 15 unmöglich ist es, wenn der Gedanke sich widerspricht. Wenn aber die Vorstellungen in Verknüpfung gedacht werden, so kann das, was allein als möglich gedacht wurde, in der Verknüpfung unmöglich seyn. — Allein was innerlich unmöglich ist kann auch in nexu nicht möglich seyn. Denn es ist schon ganz absurde etwas in Relation denken zu 20 wollen, was sich gar nicht denken läßt. — Das innerlich mögliche oder unmögliche wird auch absolut möglich oder unmöglich genannt, das äußere dagegen hypothetisch. Absolut möglich heißt in aller Absicht möglich, es bedeutet also von dieser Seite etwas mehr als das blos innerliche mögliche. Von der andern Seite ist etwas bedingter Weise 25 möglich, hier restringire ich die Möglichkeit, folglich muß diese kleiner seyn, als die absolute Möglichkeit. Eine hypothetische Möglichkeit ist also unter gewissen Umständen immer unmöglich; folglich ist die hypothetische Möglichkeit, als eine kleinere Möglichkeit zu betrachten, 42 weil sie immer nur unter einer Restriction statt findet. / Demohn- 30 geachtet kann die hypothetische Möglichkeit auch so angesehen werden, daß die Möglichkeit dadurch extendirt wird z. E. Es ist nicht allein innerlich möglich, daß ein Mensch zu Vermögen komme, sondern auch eben deswegen noch eher, weil er reiche Verwandte hat und bey reichen Leuten wohl angeschrieben ist. Hiedurch erweitere ich nun mei- 35 nen Gedanken von der Möglichkeit. — Immer thete man besser, wenn man bloß bey der Eintheilung in innre und äußere Möglichkeit bliebe.



## Vom Principio rationis sufficientis

Was in nexu möglich ist, ist zusammenhängend, correlativ gegründet; was in nexu unmöglich ist, heißt irrationale ungereimt; ungegründet ist eigentlich ein Erkenntnis, wenn ich ein problematisch  
 5 Urtheil für aßertorisch annehme. — Gewöhnlich wird der Satz des zureichenden Grundes so ausgedruckt: omne poßibile sui habet rationem. Allein wenn alles mögliche eine Folge ist; so muß ich doch etwas andres haben welches der Grund deßelben ist, nun ist außer dem möglichen bloß das unmögliche, folglich wäre das unmögliche der  
 10 Grund des möglichen; das ist ein Widerspruch. Der Beweis, den man gewöhnlich für den obigen Ausdruck des principii rationis hat ist der: Gesetzts es habe etwas keinen Grund, so wäre nichts sein Grund, nun aber kann Nichts kein Grund von Etwas seyn, folglich muß alles seinen Grund haben. Man sieht aber leicht, daß dieser Beweis  
 15 auf der Verwechselung dieser Vorstellungen: Es hat keinen Grund und Nichts ist sein Grund beruht. —

Eigentlich gilt dieser Satz nil est sine ratione nur von allen Urtheilen, denn jedes Urtheil hat seinen Grund, es müßte denn Tautologisch seyn; allein so ist es denn auch kein wahres Urtheil, weil da-  
 20 durch / doch wenigstens Deutlichkeit entspringen müßte z. E. Jeder 43 Körper ist ausgedehnt, so hat dieser Satz einen Grund; denn in jedem Urtheil ist eine Verbindung und das Praedieat enthält immer die Bestimmung des Subjects; und den Begriff der einen andern bestimmt nennt man den Grund des Urtheils. Demnach kann kein Ur-  
 25 theil ohne Grund statt finden, denn ein jedes Urtheil sagt etwas bestimmtes. Was ist nun z. E. der Grund von dem Urtheil jeder Körper ist ausgedehnt? Ich stelle mir die Undurchdringlichkeit vor und so determinirt der Begriff des Körpers schon den Begriff der Ausdehnung. —

30 Was nur als Folge möglich ist, heißt Dependent. Von jeder Erkenntnis kann man sagen: sie ist ein Urtheil, jedes Urtheil enthält einen Grund, denn es hat etwas bestimmendes. — Die Logik druckt es so aus, jedes Urtheil hat seine Bedingung. Jedes Ding hat überhaupt seinen Grund und seinen Erkenntnis Grund, d. h. wenn wir ein Ding  
 35 wollen kennen lernen, so müssen wir einen Grund dazu haben. Ueberhaupt hat jede Aßertion ihren Grund, ich kann auch nichts ohne Grund einsehen. — Diesem Satze parallel ist nun dieser: Jeder Satz hat seine Folge. — Gewöhnlich wird er so ausgedruckt: omne poßibile



est ratio und wird gewöhnlich so bewiesen, wie der vorige und ist daher auch eben so ungegründet. — Jedes Erkenntnis ist ein Begriff und jeder Begriff ist ein Grund von etwas anderm. Also können alle Urtheile angesehen werden als a priori und a posteriori connex. Wenn man sich die Sache so vorstellt so ist keine Grenze zu finden. 5 Aber die Sache der Folgen und Gründe sich unbegrenzt vorstellen ist ein Widerspruch. Die Unbegrenztheit a parte post ist zwar nicht widersprechend, es ist aber doch auch kein Grund dafür anzunehmen. — Ratio <bricht ab>

44 / Der Grund ist entweder zureichend oder unzureichend. Wenn nichts 10 zur Vollständigkeit des Grundes fehlt so ist er zureichend im Gegenheil unzureichend Eben so können auch die Sach Gründe beschaffen seyn z. E. Es kann jemand einen Stein heben und soll einen Centner heben, so ist seine Kraft unzureichend. Der unzureichende Grund ist aber wirklich etwas, eben darum, weil der zureichende aus lauter 15 unzureichenden zusammen gesetzt ist. — Der Grund kann entweder ein mittelbarer oder ein unmittelbarer seyn. Der Grund eines Grundes ist ein mittelbarer Grund der Sache. — Der Unmittelbare Grund insofern er als ein Glied zwischen dem Mittelbaren und der Sache selbst angesehen wird ratio intermedia. — 20

Wir können uns keinen Zustand denken ohne einen Grund dazu. Allein wenn wir ascendendo in der Reihe der Gründe zurückgehen, so halten wir es nach dem natürlichen Gebrauch des Verstands für unmöglich, so ins unendliche fortzugehen; sondern wir müssen uns ein erstes denken. Wir verlangen also nach der Vernunft einen terminus 25 a parte priori, weil wir eine ohndeterminirte Reihe nicht ganz erkennen können. Ohne einen solchen Terminum ist meine Erkenntnis unkomplet Die Incompletudo der Erkenntnis unsrer Vernunft macht es also zur Nothwendigen Bedingung, daß in der Reihe aller Dinge eine erster Grund sey. Mithin sehen wir nach subjectiven Gründen die 30

45 Nothwendigkeit eines ersten Grundes ein / Die subjectiven Gründe sind die Möglichkeit meiner Vorstellung, die objectiven die Möglichkeit der Sache selbst. Wenn wir nun subjective Gründe für objective halten, so sagen wir: alle Dinge in einer Reihe haben einen ersten Grund. Möchte aber unsre Vernunft Erkenntniß ohne diese Annahme 35 wirklich incomplet seyn? Ist noch hier ein subjectives Gesetz der Vernunft, welches sie uns zur Bedingung macht? Nein. Daß ein jedes

Ding seinen Grund habe ist ein Merkmal der Zufälligkeit. Worin aber die Zufälligkeit bestehe, das kommt in der Folge vor. Gesetzt aber es giebt einen obersten Grund, so würde es der seyn, der weiter keine Folge von einem andern Grunde ist — Jeder Grund ist also entweder primitiv oder derivativ. Coordinirt sind Gründe wenn es unmittelbare Gründe sind und hier trifft der Unterschied zwischen Ratio sufficiens und non sufficiens. — Subordinirt sind sie, wenn es entfernte durch rationes intermedias entstehende Gründe sind. — Ein Grund kann als zureichend betrachtet werden in der Reihe der subordinirten oder der coordinirten Gründe. — Ferner ist ratio entweder secundum quid oder simpliciter sufficiens. Ratio sufficiens secundum quid ist diejenige Zulänglichkeit des Grundes in Ansehung einer Folge, der doch aber noch einem andern Grunde subordinirt ist. Ratio sufficiens simpliciter talis ist der Grund, der selbst kein Rationatum mehr ist. In der Metaphysik suchen wir die Rationem sufficientem simpliciter talem und deswegen steigen wir bis zum Urgrunde hinauf, gewöhnlich aber muß man sich schon mit den rationibus secundum quid begnügen. Der Physicus sucht z. E. immer nur rationes secundum quid. — Posito ratione ponitur rationatum — Sublata ratione, tollitur rationatum, aber / nicht umgekehrt: Posito rationato ponitur ratio; denn eine Folge kann verschiedene Gründe haben, folglich posito rationato non nisi indeterminate ponitur ratio. — Ein jedes Ding ist nun in Ansehung seiner contradictorisch entgegengesetzten Prädicate immer determinable und ich determinire es, wenn ich eines von den Prädicaten mit Ausschließung des andern nehme. Der Grundsatz der das Prädicat determinirt heißt ratio determinans. Eigentlich ist aber jeder Grund ratio determinans. Es ist also dieser Ausdruck eine bloße Tautologie; denn der Grund ist das, was determinirt. — Es fehlt aber noch etwas bey dem Begriff der Bestimmung, eigentlich sollten wir ein logisches Prädicat davon unterscheiden. Denn wenn das Prädicat schon im Subject liegt, so kann ich das gar keine Bestimmung mehr nennen; nur die Prädicate die nicht im Subject liegen können diesen Namen verdienen. Also alle analytische Prädicate sind bloß logische Prädicate und nur die Synthetischen bekommen den Namen der Bestimmungen. Die Bestimmungen sind nun 2fach. — Stelle ich mir eine Bestimmung vor, welche an sich eine Position enthält, so ist es Realtaet; eine Bestimmung dagegen welche eine Negation enthält, heißt Negation oder Remotion. Realitas ist also jede Bestimmung, die an sich ein Seyen und Negation die ein Nichtseyen enthält. Hier

wird nun immer auf den Inhalt des Begriffs und nicht auf die Form des Urtheils gesehen. Z. E. Die Bestimmung nicht finster ist Realitaet obgleich sie die Form der Negation hat. Eine logische Position und Negation beruht eben auf der Form, weil die Logik nie die Begriffe selbst untersucht. Objective Realitaet ist die Eigenschaft eines 5  
 47 Gedankens, daß ihm ein Object wirklich korrespondirt. / Man hat oft nöthig die objektive Realitaet zu beweisen und dies geschieht am besten durch Erfahrung. Die Bestimmungen sind entweder absolute oder respectiv; es ist aber schon gesagt, daß man diese beyden Begriffe mit Unrecht contradistinguirt, der respectiven ist immer 10 das eine entgegengesetzt.

### Vom Wesen.

Wesen ist der Complexus innerer Gründe aller Praedicate, die einem Etwas zukommen. Von dem was einem Etwas zukommt kann man sich äußere und innre Gründe denken. Zum Wesen wird nun ein erster 15 innerer Grund erfordert, der complet ist und allen Praedicaten zum Grunde liegt d. h. derjenige Grund, der selbst schon keine Folge einer andern Bestimmung ist. Der Ausdruck Complexus aber paßt hier nicht, weil es eine willkührliche Zusammenhäufung bedeutet, die Form aber des Wesens bestimmt ist. Die Eßentialia machen die Materie des 20 Wesens aus. Nun gehört aber noch eine gewisse Form dazu, das Wesen zu konstruiren. Demnach ist das Wesen der erste innre Grund aller Bestimmungen. Der Erste innre Grund der Bestimmung alles dessen, was zum Begriff eines Dinges gehört, ist das logische Wesen; dagegen ist der erste innre Grund der Bestimmung alles dessen, was 25 zum Seyn eines Dinges gehört, das Real Wesen oder Natur; jenes betrachtet die Logik, dieses die Metaphysik. Kann man verlangen die Natur eines Triangels zu wissen? Nein, denn der Triangel stellt blos die Möglichkeit einer Gestalt vor, das Wesen heißt aber soviel, als alles was zum Daseyn eines Triangels gehört. — Das logische Wesen 30 kann daher durch das Principium contradictionis gefunden werden, das Real Wesen durch das Principium der Synthesis

Die Bestimmungen eines Dinges sind entweder äußere oder innere. Die äußern heißen Relationes. Die innere dagegen sind wider 2fach entweder Nothwendige, ohne die das Ding nicht seyn kann; es giebt 35  
 48 determinirende, zureichende, und unzureichende / Die innern Bestimmungen in sofern sie erste Gründe sind aber incomplete sind essentialia sind sie nicht erste Gründe Attribute wenn sie nothwendig sind



und Modi wenn sie Zufällig sind. Beyde attributa und modi sind Affectiones. Eßentialia pertinent ad eßentiam vt rationes attributa vt rationata; daher heißen jene auch constitutiva. — Affectiones sind also den Relationibus entgegengesetzt; jenes sind die äußern Bestimmungen. Wird ein Wesen durch die Relationen selbst afficirt so werden Relationes zugleich auch Affectiones. Verändern sich mit den äußern Bestimmungen zugleich die innern so wird die Relation zugleich Affection Relation ohne Affection ist nur allein im höchsten Wesen anzutreffen; denn Gott wirkt in die Welt aber die Welt nicht in ihn; die menschliche Seele aber kann nicht auf den Körper wirken ohne von ihm wider afficirt zu werden — Was wir an den Dingen erkennen sind nur Modi und Relationes folglich zufällige Bestimmungen, daher kennen wir sie nur naech ihrer Beschaffenheit und nicht nach ihrem Wesen; das logische Wesen, d. h. das Wesen unsrer Vorstellung von den Dingen ist wohl heraus zu bringen, aber das real Wesen kennen wir von keinem Dinge in der ganzen Natur. Kennten wir das, so würde alle unsre Erklerung von den Dingen sehr leicht werden. Die Eßentialia zusammengenommen machen das Wesen aus. Eigentlich gehört dies in die Logik. Wesen bedeutet das Scyn, nicht aber ein Daseyn, sondern nur das wodurch ein Objekt ein Etwas wird, also ein Objekt der Vorstellung. Z. E. denke ich mir im Körper Anziehungs und Zurückstoßungs Kraft, so ist das / Real Wesen oder die Natur, es ist der erste Begriff deßen was zum Daseyn eines Dinges gehört, denn ohne diese Eigenschaften wäre die Existenz der Materie nichts. Wenn ich auch den innern zureichenden Grund alles dessen habe, was zum Begriff eines Dinges gehört, so habe ich deswegen noch nicht den innern Grund alles dessen, was zum Daseyn des Dinges gehört.

### Von der Wirklichkeit im Gegensatz der Möglichkeit.

Von den Urtheilen sind einige blos problematisch andre aßertorisch, noch andre apodictisch. Der logischen Wirklichkeit (Wahrheit) korrespondirt nun in den Dingen die Reale Wirklichkeit (Daseyn) Hier ist die Reale Wirklichkeit zum Unterschiede der Möglichkeit eines Dinges die Categorie der Existenz. Die Möglichkeit ist Positio consentiens cum principleis cogitandi, also der Respeetus der Uebereinstimmung eines Dinges mit dem Vermögen zu denken. Sage ich: ein Ding ist



wirklich, so setze ich etwas absolutes, ich setze etwas außer meinen Gedanken was diesen correspondirt. Bey der Möglichkeit setze ich etwas bloß in meinen Gedanken — Denke ich mir nun aber mehr durch die Wirklichkeit als durch die bloße Möglichkeit? Allerdings, denn durch die Möglichkeit denke ich mir bloß übereinstimmung mit den 5 Gesetzen des Verstandes, bey der Wirklichkeit aber denke ich mir daß Etwas außer meinen Begriff gesetzt sey, ich gehe also über meinen Begriff hinaus, denn ich sage: es korrespondirt meinem Begriff etwas außer ihm, folglich ist jedes Existential Urtheil synthetisch. Der Beweis der Existenz kann also niemahls wie bey analytischen 10 Urtheilen durch den Satz des Widerspruchs geführt werden. Die Existenz wird auch Complementum poßibilitatis genannt. Kann man aber wohl sagen, daß Existenz eine besondere Bestimmung sey.? Denke ich bey der Wirklichkeit mehr und andre Praedicate als bey der Mög-  
 50 lichkeit? / Nein. Ich denke an dem Dinge nichts mehr, sondern in der 15 Existenz denke ich mir bloß, daß meinen Gedanken ein Object correspondirt; ich denke mir auch kein Praedicat mehr dabey, sondern ich setze nur das Ding außer mir mit allen vorhergedachten Praedicaten. Die Existenz ist also keine besondere Realitaet, sondern wird bloß als absolut betrachtet: denn wäre hier eine besondere Bestimmung, so 20 müßte doch diese Bestimmung erst gedacht werden, ehe ich mir das Object außer meinen Gedanken existirend vorstellen könnte. —

A poße ad eße non valet consequentia Sed a non poße ad non eße valet consequentia Beydes völlig allgemeine Satze.

### Ding und Unding

25

Ein jedes Objekt in so fern es meinen Gedanken korrespondirt, heißt ein Ding. Wenn kein Ding meinen Gedanken korrespondirt, so ist es nihil negativum ein Unding. und ich stelle mir durch das Unding, non Ens den Mangel eines Objekts von einem Gedanken vor der sich wirklich nicht widerspricht; dennoch kann ich, wenn sich auch der 30 Gedanke nicht widerspricht, noch nicht auf die Existenz schließen. Ein Gedanke dem kein Objekt korrespondirt ist ein leerer Gedanke. Ferner wird auch jeder negative Begriff ein Non ens genannt, aber denn gilt es nur in sensu privativo, so ist der Schatten demjenigen ein Unding, der darnach hascht. —

35

Ein wirkliches Ens imaginarium, sofern es Grund hat, gehört wirklich zu meiner Vorstellung; es ist die Form gewisser Vorstellungen

Z. E. ich stelle mir den Raum vor, so gehört er zu meiner Vorstellung als die Form, aber an sich kann ich mir den Raum nicht denken; es ist dies eine wirkliche Bestimmung der Dinge in meiner Vorstellung. Raum und Zeit sind / wahre *Entia imaginaria*, bloße Bestim- 51  
 5 mungen und Formen unsrer Vorstellungen. — Ein *Ens fictivum* ist eine Erdichtung dergleichen die vollkommene Republik des Plato etc. —

Die Erkenntnis der Verschiedenheit der Dinge heißt Unterscheidung (*distinetio*) und der Grund der Unterscheidung heißt Unter- 10  
 10 secheidungs Grund (*discrimen*) Gewöhnlich nennt man dies auch *No-  
 tae*, allein diese sind bald *Identitatis* bald *Diversitatis*. Durch eine Vorstellung kann mir nichts gegeben werden, des Worts Geben be-  
 dienen wir uns bloß bey Anschauungen. Geben können wir also alles  
 dasjenige, was in *concreto* in der Anschauung kann dargestellt  
 15 werden. Ideen gehen immer auf Etwas übersinnliches, folglich können  
 sie nicht gegeben werden; dem gegebenen wird das bloß gedachte  
 entgegengesetzt. Durch Begriffe wird etwas gedacht, durch Anschau-  
 ung gegeben.

*Data discrimina vel sine alio cognoscere possumus vel non nisi*  
 20 *per aliud*. *Discrimen quod sine alio nec dari nec intelligi potest, est*  
*Quantitas, discrimen vero quod sine alio et dari et intelligi potest,*  
*est Qualitas.* Ein Objekt, welches dadurch kann erkannt werden,  
 daß ich eins und dasselbe mehrmahls zusammensetze, ist immer ein  
 Quantum. Eben die Antwort auf die Frage, wie viel mahl etwas gesetzt  
 25 sey, ist der Begriff der *Quantitæ*t. Was das aber heißt Mehrmahls  
 setzen, läßt sich nicht weiter erklären. Aehnlich sind Dinge, *quoad*  
*qualitatem*, gleich *quoad quantitatem*; *congruierend quoad utraque*

### De uno, vero et bono.

30 *Quodlibet est vnum, verum, bonum.* Dieser Satz der Scholastischen  
 Philosophie wurde ganz im transscendentalen Sinne genommen / und 52  
 nicht im Metaphysischen. In jenem Betraecht werden dem Subject  
 nur *Praedicate* in Ansehung seines bestimmten Wesens, in diesem  
 aber in Ansehung seines Begriffs beygelegt. Die Transeendentale Voll-  
 35 kommenheit wird gleichfalls nur in Rücksicht auf das Wesen des Dinges  
 selbst betrachtet Metaphysisch aber lege ich dem Dinge *Praedicate*  
 bey in Ansehung des Verhältnisses gegen alle übrige Dinge. Wie kommt  
 man aber zu diesem Unterschiede? Oft giebt man ein bloß logisches

Praedieat für das Praedieat des Dinges selbst aus. Nun aber ist es nothwendig, daß das, was ich dem Dinge beylege, ihm auch wirklich zukomme, und daß es alles auch wirklich in ihm enthalten sey. Wenn ich also sage: jedes Ding enthält alles das, was zu seinem Dinge erforderlich ist, so ist das ein völlig tautologischer Satz und demnach 5 völlig leer. Wie kommt das aber nun hieher? Weil man oft logische Regeln zu Bedingungen der Objekte gemacht hat. In der transszendental Philosophie suchen wir die Prinzipien der Vernunft auf. Das sind aber nicht Objekte, sondern bloß die Bedingungen, unter welchen die Erkenntnis der Objekte möglich ist. Diese Bedingungen werde ich 10 also nicht den Sachen selbst beylegen müssen, sondern sie kommen allein den Prinzipien zu. — Jeder Begriff des Objekts muß zuvörderst Einheit haben des Objekts, 2<sup>tens</sup> Vielheit der Bestimmung desselben Objekts, Allheit der Bestimmungen selbst, insofern sie den ganzen Begriff des Objekts aus machen. Ein jedes Objekt muß also immer eins 15 seyn. Die Vielheit der Bestimmungen steht immer unter der Bedingung der Wahrheit, demnach ist die 2te Eigenschaft transszendentale /

53 Wahrheit; 3<sup>tens</sup> muß auch bey jedem Objekt transszendentale Vollkommenheit seyn und dies ist soviel als Vollständigkeit, Totalität, Allheit, und also zusammen genommen heißt obiger Satz der Scholastiker nichts mehr, als in jedem Dinge ist alles das anzutreffen, was das Ding ausmacht. Zu einer richtigen Definition wird eben dies erfordert. Die Definition macht die Einheit aus, die Elementar Sätze machen die Vielheit aus, fragt man ferner ob die Definition den ganzen Begriff erschöpft so ist dies Allheit. Die Wahrheit kann ich nie allein, 25 sondern nur aus der Relation erkennen. In dieser Abtheilung liegt wirklich eine Subordination der Gemüthskräfte, des Verstands, der Urtheils Kraft und Vernunft. Denn Einheit gehört vor den Verstand und das Vermögen hat das Einzelne zu erkennen, Wahrheit vor die Urtheils Kraft und Allheit oder alles übrige im Dinge zu bestimmen 30 vor die Vernunft. — Es klingt befremdend; jedes Ding ist transszendentaler wahr; das zeigt aber bloß den Unterschied des Dinges und des Undinges; weil wir immer leicht unsre Begriffe auf Sachen referiren und sie für real halten. Das Unding kann doch allein dadurch erkannt werden, daß praedicate einander widersprechen, folglich 35 durch das Principium contradictionis Wenn die Praedicate im Begriff gegründet sind, so ist dies transszendentale Wahrheit und dadurch eben wird ein Ding von einem Undinge unterschieden. Ein Traum bedeutet eben das was keine transszendentale Wahrheit hat. Es ist unmöglich



daß ein Ding keine transscendentale Wahrheit habe d. h. Es ist unmöglich, daß ein Begriff nicht eben das haben sollte, was zu diesem Begriff erforderlich ist. Das sind Requisite der Möglichkeit. Einige Philosophen erklären Wahrheit so: *Veritas est ordo plurium in*  
*Essentia alicujus Entis* / Allein Ordnung und Wahrheit sind ganz und  
gar nicht einerley Begriffe. Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt. Ordnung ist die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen in der Verbindung. Bey jeder Ordnung stellen wir uns also etwas mannigfaltiges nach einem allgemeinen Gesetze verbunden  
vor. Ein Gesetz ist dasjenige Urtheil in welchem eine Bedingung für vieles bestimmt wird. — Aber wenn ich sage: in dem Dinge ist transscendentale Ordnung, so ist dies gar nicht der Begriff von Wahrheit. Die gedachte Erklärung der Wahrheit kommt wahrscheinlich daher, daß man den Satz des Aristoteles: *quodlibet Ens est* (transscendent-  
taliter) *verum* nicht zu erklären wußte. Freylich muß in einem System Ordnung seyn, allein bey der Wahrheit kommt es auf Ordnung nicht an. Hier kommt es nur darauf an, daß die Praedicate mit dem Objekt übereinstimmen. Ordnung trägt zur logischen Vollkommenheit, zur Deutlichkeit bey, aber nicht zur Wahrheit. — Zur Deutlichkeit wird  
immer Ordnung erfordert, allein Ordnung ist nicht selbst Deutlichkeit, sondern bloß eine Bedingung der Deutlichkeit. — Also gehört überhaupt Ordnung gar nicht zum Wesen eines Begriffs und noch weniger des Objekts, folglich gehört auch Ordnung nicht zur Möglichkeit eines Begriffs. — Nimmt man diese drey praedicate: *unum verum, bonum*  
zusammen, so sind es nichts weiter als die Requisite zu Begriffen und also zu Definitionen, denn dazu wird natürlich Einheit des Objekts, Wahrheit aller Merkmahle und Vollkommenheit (*completudo*) Ausführlichkeit erfordert. Wenn man also sagt: es ist Wahrheit in dem /  
Dinge, so heißt das nichts weiter als: es hat alles das wodurch es das  
ist, was es ist und also ist gar nichts geleistet, obgleich es viel zu versprechen scheint.

Man braucht diese 3 Ausdrücke bald adjective bald Substantive oder man nimmt sie zuweilen formaliter, zuweilen Materialiter. Der Form nach sehen wir bloß drauf, wie ein Praedicate dem Dinge beygelegt wird.  
Wir reden von der Einheit in einem Gemälde, Vortrage, Concert. Man sagt aber zum Exempel das Feld der Wahrheiten, wirklichkeiten, des Inbegriffes aller Vollkommenheit. Das ist substantive und Materialiter das heißt *Unitas categoriale*. Im theoretischen Sinne bedeutet Vollkommenheit bloß Vollständigkeit, im metaphysischen aber Realitact.



## Vom Nothwendigen.

Nothwendig ist das, deßen Gegentheil unmöglich, so sagt man im gemeinen Leben, das Ding ist so daß es nicht anders seyn kann d. h. es ist nothwendig so. Die Nothwendigkeit ist nun widerum die der Urtheile und die der Dinge; jene ist logisch, diese metaphysisch und 5 Real. Ein logisch nothwendiges Urtheil z. E. ist: Jeder Körper ist ausgedehnt, denn dadurch zeige ich an, daß ohne den Begriff aufzuheben, das Praedicat der Ausdehnung gar nicht davon getrennt werden kann. Was die Nothwendigkeit der Dinge betrifft, so stellt man sich dabey vor, daß ihre Existenz nothwendig d. h. ihr Nichtseyn unmög- 10 lich ist. Die Nothwendigkeit der Dinge zu betrachten gehört nun wieder bloß in die Metaphysik. — Dem Nothwendigen wird das Zufellige entgegengesetzt; Zufällig ist das, deßen Gegentheil immer auch möglich ist. Und eben so ist die Zufälligkeit der Dinge wieder ganz von der Zufälligkeit der Urtheile verschieden. — Alle Noth- 15 wendigkeit ist entweder / hypothetisch oder absolut; jene denkt man sich unter einer vorausgesetzten Bedingung, die selbst zufällig ist, und diese Nothwendigkeit unter einer vorausgesetzten Bedingung, findet nur dann statt, wenn die Bestimmung des Urtheils nicht im Begriffe selbst liegt, sondern in andern dazu kommenden Bestim- 20 mungen. Die Dinge können nun auch ihrer Existenz nach entweder absolut oder hypothetisch Nothwendig seyn. — Hauptsächlich kommt es hier darauf an: ob wir ein absolut nothwendiges Wesen denken können, und wie wir es denken müssen ?!

Unter der Nothwendigkeit eines Dinges versteht man die Noth- 25 wendigkeit seines Daseyns, unter der Nothwendigkeit des Urtheils bloß die Nothwendigkeit des Praedicats, es mag nun das Subject nothwendig und wirklich seyn oder nicht. — Wenn ich aber sage: ein Ding ist nothwendig, so lege ich dem Dinge hier kein besondres Prädikat bey, sondern das Ding mit allen seinen Praedicaten wird hier wirklich 30 und zwar so gesetzt, daß seine Nichtexistenz für unmöglich erklärt wird. Die Nothwendigkeit eines Dinges bedeutet also eigentlich die Unmöglichkeit seiner Non existenz und nicht das Verheltnis zu seinen Prädicaten. Nun entsteht die Frage: können wir ein Beyspiel geben von der Nothwendigkeit der Dinge? Z. E. daß ein Körper, der in 35 seiner Bewegung ein unüberwindliches Hindernis antrifft, in Ruhe gesetzt wird, ist nothwendig, aber diese Ruhe, diese Bewegung ist doch nichts anders, als der Zustand, die Praedicate seines Daseyns; folglich

ist das alles bloß hypothetische Nothwendigkeit. Von dieser hat man nun eine Menge von Beyspielen, aber / eine wirklich totale Noth- 57  
wendigkeit trifft man in der Natur nicht an. So sagen wir Wasser wird  
nothwendig in Eis verwandelt, wenn ihm die Wärme entzogen wird,  
5 das ist auch nur hypothetisch nothwendig, nur unter einer Bedingung.  
Betrachten wir nun die Beyspiele von hypothetischer Nothwendigkeit,  
so ergiebt sich, daß diese immer nur die Form der Dinge betrifft z. E.  
Es ist nothwendig unter der angegebenen bedingung: Ich betrachte  
also die Existenz des Eises als nothwendig; in sich aber ist es zufällig  
10 und es ist die bloße veränderte Form des Wassers. Ebenso ist es mit  
Saamen und Gewächs: — Von der Zufälligkeit und Nothwendigkeit  
der Substanz der Dinge können wir kein einziges Beyspiel geben.  
Allein demungeachtet laßt sich absolute Nothwendigkeit denken. — —

Unter der absoluten Zufälligkeit muß ich mir die reine Zufälligkeit  
15 denken; aber wie schon gesagt, heißt absolut in aller Hinsicht be-  
stimmt, also heißt absolute Zufälligkeit eines Dinges, daß das Ding  
in jeder Rücksicht zufällig wäre, das wäre ein sehr großer Begriff.  
Hierin verstehen wir bloß das, was ohne alle Verbindung in sich selbst  
zufällig ist; denn für sich selbst betrachtet kann ich jedes Ding als  
20 zufällig denken, denn daß ein Ding nicht sey schließt keinen Wider-  
spruch in sich. Es fragt sich nun: können wir uns auch eine reine  
Zufälligkeit in der Existenz der Dinge denken? Allerdings, denn wir  
treffen im Gegentheile im Nichtseyn keinen Widerspruch an. Wenn ich  
sage: es ist kein Körper, so ist auch keine Bejahung da und also auch  
25 kein Widerspruch möglich. — Können wir uns nun aber ein absolut  
nothwendiges Wesen d. h. ein solches Wesen vorstellen, dessen Nicht-  
seyn unmöglich ist? / Jede Möglichkeit können wir bloß nach dem 58  
Satze des Widerspruchs einsehen. Nun aber liegt in dem Nichtseyn  
eines Dinges kein Widerspruch, demnach könnten wir niemahls sagen,  
30 die Existenz eines Dinges sey absolut nothwendig. Wenn wir uns aber  
das Daseyn aller Dinge als zufällig denken, so kommen wir natürlich  
auf den Grundsatz, daß wir eine Ursache von diesem Daseyn verlangen  
und so sehen wir uns endlich in der Reihe von Gründen und Folgen  
dahin gebracht, daß wir uns etwas denken müssen, was selbst nicht  
35 mehr zufällig wäre. — Man nimmt gewöhnlich den Begriff des Entis  
realissimi für den Begriff des Entis absolute necessarii. Allein es ist  
dies nicht richtig. Denn wenn ich nun ein Wesen ohne Alle Mängel  
mir denke, so widerspricht sich dessen Nichtseyn doch gar nicht.  
Allein könnte man sagen, man kann in dem Begriff des Entis realissimi

keine Realitaet aufheben; allein das Nichtseyn des Entis realißimi ist nicht Aufhebung einer Realitaet oder eines Praedicats, sondern ich hebe dadurch das ganze Ens realißimum mit allen seinen Realitaeten und Praedicaten auf und darinn liegt kein Widerspruch. Wir haben schon oben gesehen, daß alle Existential Urtheile synthetisch sind, 5 denn ich gehe dabey über meinen Begriff hinaus und zeige, daß ihm ein Objekt korrespondire. Allein bey dem synthetischen Urtheil entsteht gar kein Widerspruch, wenn ich auch das Praedicat aufhebe oder gar das Gegentheil setze. Wenn ich sage: Gott existirt nicht; so ist hierinn 59 kein Widerspruch enthalten, denn dadurch, daß ich die / Existenz 10 negire, entsteht kein Widerspruch, weil Subject und Praedicat gar nicht identisch sind. Das Nichtseyn eines jeden Dinges läßt sich ohne Widerspruch denken. —

Die hypothetische Nothwendigkeit eines Dinges muß man nun wieder von der Nothwendigkeit der Hypothesis unterscheiden. So ist 15 es z. E. eine nothwendige Hypothesis, ein oberstes Wesen anzunehmen, denn sonst bekommen wir niemahls ein oberstes Glied in der Reihe und ohne dieses haben alle andre Glieder keine Haltung. Es ist mithin eine nothwendige Hypothesis, einen Urgrund anzunehmen, demohngeachtet kann uns unsre schwache Vernunft, ungeachtet der 20 Nothwendigkeit dieser Hypothese keinen deutlichen Begriff davon geben.

### Von der Veränderung

Veränderung ist die Existenz der Oppositorum in demselben Dinge. 25 Das scheint ein Widerspruch zu seyn, ist es aber in der That nicht: denn einem Dinge kann zwar nichts beygelegt werden, was ihm selbst widerspricht, wohl aber das was seinem synthetischen Praedicat widerspricht. Allein das was dem synthetischen Praedicat eines Dinges widerspricht, ist darum mit ihm selbst nicht im Widerspruch. 30 Indeßen ist der Begriff der Veränderung immer für den menschlichen Verstand unbegreiflich. Die Bedingung der Möglichkeit zweyer Praedicatorum sibi oppositorum in einem Dinge, ist die Zeit. Also Praedicata sibi opposita können einem Dinge nur in verschiedner Zeit zukommen. Zeit ist eine reine Anschauung, was ist also nun Aufein- 35 anderfolgen; Succession? Nichts weiter als die Bestimmung der Existenz in verschiednen Zeiten. Also setzt Succession und eben darum 60 Mutation den Begriff der Zeit voraus. / Wenn ich also nun von einem



Objekt des puren Denkens handle z. E. von Gott, so fällt dabey Raum und Zeit völlig weg, folglich kann ich nur von einem solchen Wesen sagen, es ist unveränderlich, denn es ist keine Veränderung ohne die Bestimmung der Existenz in der Zeit möglich.

5 Wenn wir das Oppositum in der Folge denken, so glauben wir schon die Zufälligkeit eines Dinges einzusehen, wir können dieses aber nicht bevor wir das Oppositum zu der selben Zeit denken, sonst geht eben dieses Oppositum auf den Begriff und nicht auf das Object und seine Existenz. Daß z. E. ein guter Mensch lasterhaft wird beweiset noch  
10 nicht die Zufälligkeit seiner Tugend, um dies darzuthun, muß ich beweisen, daß er in dem vorigen Zustande der Tugend eben so gut hatte lasterhaft seyn können. Aus der Veränderlichkeit läßt sich also nicht auf Zufälligkeit schließen.

Eßentiae rerum sunt immutabiles. Das Wesen, wie wir schon oben  
15 erklärt haben, bedeutet immer den ersten innern Grund aller Praedicate, die zum Begriff eines Dinges gehören. Folglich kann nichts was zum Begriff eines Dinges gehört verändert werden, ohne den Begriff selbst zu ändern. Eßentiae rerum sunt absolute necessariae. Einem jeden Dinge kommt sein Wesen absolut zu, ist eine bloße Tautologie.  
20

### Vom Realen und Negativen

Real ist dasjenige dessen Begriff ein Seyn enthält. Negativ hingegen das, dessen Begriff ein Nichtseyn enthält z. E. Unwissenheit ist Negation Irrthum dagegen ist theils Realitaet, theils Negation, denn bey  
25 jedem Irrthum ist ein / Urtheil und das ist doch Real allein die 61 Falschheit des Urtheils ist Negation.

Wo man sich eine Negation denkt, da muß man nothwendig auch eine Realitaet im Auge haben. Eine Negation, die einer gegebenen Realitaet nicht entgegen ist, heißt Limitation. — Ein jedes Ding hat  
30 etwas Reales; es enthält ein Seyn. — Jedes Ding ist in Ansehung der Praedicatorum contradictorie oppositorum völlig bestimmt. Ein Ens mere negativum ist ein Non Ens. Also können wir uns weiter nichts denken als ein Ens realissimum und ein Ens limitatum z. E. der Mensch hat Verstand aber er ist sterblich, hier ist eine Limitation. Die  
35 Realitaet (des Verstandes) ist der Negation (der Sterblichkeit) gar nicht entgegengesetzt: sie können vollkommen mit einander bestehen. Vor aller Limitation muß ich mir ein Ens illimitatum denken, denn



sonst habe ich nichts zu limitiren: erst denn kann ich Realitaet ausschließen, wenn ich mir den Inbegriff aller Realitaet denke. Sieht man bey der Realitaet allein auf die Quantitaet, so giebt die Limitation allein die Grade derselben an —.

Woran erkennen wir nun Realitaet? Gegenwärtig können wir noch 5 nicht den Unterschied zwischen den Sinnlichen und Verstandes Vorstellungen machen: soviel können wir aber bestimmen: Wir nennen in Rücksicht aufs Objekt alles Realitaet, was unsrer Empfindung korrespondirt. Einen Raum worinn nichts durch die Empfindung kann wahrgenommen werden nennt man einen leeren Raum oder er hat 10 keine Realitaet. Also dasjenige was der Empfindung korrespondirt giebt uns das Reale. Allein das ist bloß Realitas φαινόμενον Was die Realitaet des Dinges selbst, nicht die bloße Erscheinung betrifft, so  
62 heißt die Realitas νοούμενον / Es fragt sich nun ob Realitaeten jederzeit übereinstimmen, oder ob sie sich auch bisweilen widersprechen? — 15 Vor sich selbst ist schon einzusehen, daß der Widerstreit niemahls logisch oder analytisch seyn kann; er müßte denn synthetisch seyn. Realitaeten können nie einander contradietorisch entgegengesetzt seyn. Allein wir haben noch außer dem Gegenteil, noch einen Gegensatz des Widerspiels, welches in der Philosophie noch wenig unter- 20 sucht ist. — Ein Körper bewegt sich von Abend gegen Morgen und derselbe Körper bewegt sich nicht von Abend gegen Morgen ist eine logische Contradietion, daß aber ein und derselbe Körper eine Bewegung gegen Abend und eine gegen Morgen habe, laßt sich ohne Widerspruch denken. Sind hier beyde Bewegungen gleich stark, so heben 25 die beyden Realitaeten einander auf und stehen im Gegensatz des Widerspiels; oder die eine Realitaet hebt nur die Folge der andern auf. Die Folge einer Realen Opposition ist nun Zero oder Null. — z. E. Was ist Schmerz, Realitaet oder Negation? Er ist eben so gut Realitaet als Vergnügen, denn es ist hier kein Mangel an Empfindung. 30 Beyde Realitaeten stehen mit einander im bloßen Widerspiel. Schmerz hebt die Folge des Vergnügens auf und umgekehrt. Eben so kann man auch eine Negation zur Realitaet stimmen, wenn man dadurch die Folge der Entgegengesetzten Realitaet aufhebt. — Es ist meistens schwer zu begreifen, wie Realitaeten einander entgegengesetzt seyn 35 können. Aus dem Begriff der Realitaet läßt sich dies gar nicht einschauen. Eben so unbegreiflich ist es wie durch Negation eine Realitaet entstehen könne. Alle diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn ich mir diese Realitaet nur als Phaenomene in Zeit und Raum denke. Der

Raum und die Zeit enthalten die Bedingungen der / Möglichkeit einer 63  
Real Opposition. Betrachte ich nun die alleyn als Nooumena so ist  
es ganz leicht, dies zu begreifen.

de Singulare et Vniversale.

5 Ein jedes Ding kann betrachtet werden als an sich selbst gesetzt  
und denn ist es durchgängig determinirt oder als durch seinen Begriff  
bestimmt; hier aber ist es in Ansehung vieler Praedicate immer noch  
unbestimmt. — Etwas an sich selbst setzen, heißt etwas durch seine  
Existenz denken. Was ich an sich selbst setze ist Singulare, was ich  
10 aber durch einen Begriff seze wird vniversale. — Bey den Alten war  
ein Streit über die Vniversalia. Thomas ab Aquino behauptet, die  
Vniversalia weren bloße Namen, Duns Scotus dagegen es weren wirk-  
liche Sachen, daher bekamen jene den Namen Nominalisten, diese  
Realisten z. E. der Universalbegriff Mensch ist der ein bloßer Name  
15 oder eine Sache? Keines von beyden, sondern es ist eine bloße Eigen-  
schaft der Anschauung und ein Objekt der Sinne. Nehme ich aber nun  
Praedicate dazu und laße etwas weg, so habe ich einen Theil vom  
Ganzen; es ist also auch kein bloßer Name. — Betrachte ich das allge-  
meine im besondern, so heißt dies in conereto betrachten, sofern ich  
20 aber das allgemeine im einzelnen betrachte so heißt dies in individuo  
betrachten. Beydes begreift man unter dem allgemeinen Ausdruck in  
conereto betrachtet. Hier finden nun verschiedene Grade statt. Wird  
ein Begriff in seinem inferiori betrachtet, so heißt dies in conereto;  
diese Betrachtung in conereto kann ich nun wiederum in ihrem in-  
25 feriori erwägen, betrachte ich es endlich in singulari, so ist es maxime  
coneretum, omnimode determinatum. Ein Ding also an sich selbst  
gesetzt, ist omnimode determinatum; allein durch meinen Begriff  
kann es noeh in Ansehung vieler Prae/dicate undeterminirt seyn. 64  
Man könnte dies das Principle determinandi nennen Einem jeden  
30 Dinge kommt von den Praedicatis contradietorie oppositis eines zu  
und hier können wir wieder unterseheiden ein Principle omnimodae  
determinationis. Ein Ding ist in Ansehung seiner vollständigen Mög-  
lichkeit unter dem Begriff eines Entis realißimi enthalten, will ich  
mir also ein Ding Vorstellen, so muß ich mir erst das Ens realißimum  
35 denken. Bey einem vollständigen Dinge in sensu metaphysico denke  
ich mir das Seyn, oder das Ens realißimum oder das was die volle  
Sachheit enthält . . . Der Begriff der vollständigen Möglichkeit eines

Dinges wird immer unter der Voraussetzung des Entis realißimi betrachtet; und so können wir den Begriff der Möglichkeit als Derivativ oder als originair denken. Der vollständige Begriff eines Entis limitati ist immer derivativ und die einzige vollständige originaire Möglichkeit ist der Begriff eines Entis realißimi. z. E. Niemand kann sich Finster- 5  
 nuß denken, ohne einen Begriff von Licht zu haben daher ist der Begriff von Negation allemahl derivativ. Der einzige originaire ist der Begriff des Entis realißimi, weil hier kein Mangel keine Negation anzutreffen ist. Das Principium omnimodae determinationis wird also dieses seyn: Wir betrachten jedes Ding im Verhaltnis auf das Wesen 10  
 welehes ganz real ist; dadurch können wir uns einen Begriff von der durchgängigen Möglichkeit machen. Die durehgängige Möglichkeit (die wir doch nie recht einsehen können) stellt sich also der Vernunft immer als abgeleitet dar.

65 /de differentia generica, numerica et Specificka

15

Der Begriff eines Mannes ist schon näher bestimmt als der Begriff eines Menschen; das ist in Beziehung auf jenes Genus und jenes Species. Indeßen kann diese Species wider ein genus in Rücksicht auf eine andre Species werden Das Genus unterscheidet sich von einer Species dadurch, daß unter einem Genus verschiedene Species können 20  
 enthalten seyn. Unter einem Genere heißen diese conceptus inferiores und ihr Untersehied ist differentia specifica. Kann die Species nicht selbst wieder als ein Genus angesehen werden, so ist es Species infima und der Unterschied mehrerer Species infimae ist Differentia numerica. Die homogeneitaet ist die Specifische Identitaet bey der Nume- 25  
 rischen Diversitaet, und ein quantum besteht aus partibus homogeneis z. E. Man wollte den Gipfel der Tugend mit einer Summe Geldes vergleichen, so gilt hier gar keine Vergleichung.

Vom Ganzen und Theile.

Der Begriff des Ganzen setzt immer Theile voraus. Allein der Begriff 30  
 des Theils bezieht sich nicht eben so auch auf den Begriff der Theile: denn der Begriff des Theils bezieht sich entweder aufs Ganze oder auf ein Compositum. Jedes Zusammengesetzte hat immer Theile; nun kann etwas betrachtet werden als Theil des Ganzen als Compositi oder als Theil eines totius. Die Theile eines Compositi können hete- 35



rogen seyn, die eines Ganzen müßen homogen seyn. Der Theil in Rücksicht auf ein Compositum ist sehr ausgebreitet; gehört er aber als Theil zu einem Quantum, so ist Homogeneitaet erforderlich. Der Theil in Rücksicht auf das totum wird betrachtet, in sofern dieses eine Omnitudo enthelt. Omnitudo ist zweyerley: entweder omnitudo collectiua oder distributiua z. E. Wenn ich sage: / Alle Menschen sind vergänglich, so ist es omnitudo distributiua sage ich dagegen: Das All der Menschen, so ist es omnitudo collectiva. Totalitas ist also completudo in conjunctione plurium. — Die Allheit läßt sich bey Dingen sehr gut denken, sofern sie zu gleicher Zeit sind z. E. Wenn ich mir den ganzen unendlichen Raum der mit Weltkörpern angefüllt ist, denke, so ist dies eine Vniversitas. Was dagegen die Allheit der Zeit betrifft oder die Ewigkeit, die kann man nicht denken. Distributive können wir uns denken, daß zu aller Zeit der ganze Raum von Weltkörpern wird ausgefüllt seyn, und Veranderungen seyn werden. Allein alle Veränderungen zusammengenommen laßen sich nicht denken Hier ist nun keine completudo. Es leßt sich daher Pluralitas aber nicht Totalitas denken, also ist hier der Begriff problematisch. Der Begriff der Totalitaet läßt sich zwar durch den Verstand denken, aber nicht durch die Vernunft einsehen —

Dem Theile correspondirt der Begriff seines Nebentheils (compars): sofern nun dieser mit seinem Theil dem Ganzen gleich ist, heißt er Complementum ad totum. — Man macht sonst einen Unterschied zwischen Partibus actualibus und potentialibus. Ein Ganzes ist allen seinen Theilen zusammengenommen gleich d. h. es ist mit seinen Theilen identisch. Das ganze ist also allen seinen partibus actualibus gleich. Theile in so fern sie nicht als complementum ad totum betrachtet werden heißen partes potentiales —

Ein Wesen ist vollständig, wenn es für sich bestehen kann, hingegen unvollständig, wenn es nicht bestehen kann, ohne ein Theil von etwas anderm zu seyn. Indeß liegt dies schon im Begrif der Substanz und es ist also immer ein Ens completum. Ein Ens incompletum kann nur als Determination eines Dings existiren z. E. Einzelne Gedanken ohne Seele.

Dies ist Qualitas comparativa; beydes groß oder klein ist immer comparativ — Absolut kommt einem Dinge eine Große zu, so fern es vnum possibile per aliquoties factam positionem ejusdem ist. Was



also eine Multitudo homogeneorum enthält, dem kommt der Begriff der Quantität zu. Die Quantität erkennen heißt also die Möglichkeit des Quantum's aus der Einheit erkennen. Die Magnitudo erkenne ich nur relativ, das Quantum aber absolut. In jedem Quanto ist eine Vielheit; wo also keine Vielheit homogener Theile ist, da ist kein Quantum. 5

— Unum uni addendo multitudinem distincte cognoscere est Numerare: Multitudo numerando distincte cognita est Numerus. Diejenige Menge, welche nicht größer ist als eine Zahl heißt eine endliche Menge; eine Menge hingegen, welche durchs Zählen niemahls ganz kann erkannt werden, heißt eine unendliche Menge. Daher 10 Menge und Zahl keines weges gleich bedeutend sind. Quantum, in quo, quoties sit positum idem, per se est indeterminatum, est Quantum continuum eine stetige Größe. Hier ist es ganz unbestimmt in wieviele Theile ich das Quantum theilen will. In einem solchen Quanto, durch dessen Größe seine Theile nicht bestimmt sind, ist jeder mögliche 15 Theil wiederum ein Quantum und diese Beschaffenheit hat das Quantum continuum, also besteht es aus keinen einfachen Theilen. So sind Raum und Zeit Quanta continua; sie bestehen also aus keinen einfachen Theilen; sie sind nur Relationen welche die Dinge haben können. Weil es aber in der Bedingung einer äußern Relation ganz 20 unbestimmt ist, wieviel Dinge zwischen ihnen liegen, so kann ich den Raum in so viel Theile theilen, als ich will und so auch mit der Zeit. — /

68 Also kein Theil des Raums und der Zeit ist der kleinste, daher besteht der Raum nicht aus Punkten und im Raum und der Zeit sind allein Quanta continua möglich. —  $A >$  als  $B$  wenn ein Theil von  $A = B$  ist, 25 dagegen ist  $A < B$ , wenn  $A$  einem Theil von  $B$  gleich ist. Das kleinste, wird gewöhnlich gesagt, ist das, dessen Theile dem Nichts gleich sind. Mithin hätte das kleinste auch Theile und ich würde mir vorstellen müssen, daß Nichts Etwas wäre; überhaupt können ohnmöglich die Theile eines wirklichen Gegenstandes nichts seyn. Minimum ist das 30 was aus keinen Theilen besteht. Das Größte ist das, was nicht wieder als Theil eines andern Dinges betrachtet werden kann. Maxima und Minima giebt es in der Sinnenwelt nicht, denn es ist kein Maximum und Minimum von Zeit und Raum. Minui heißt verwandeln ins kleinere und Augeri ins größere. 35

#### Von extensiver und intensiver Größe.

Das Objekt, woran wir uns eine Größe denken wollen, wird entweder als in der Anschauung oder als in der Empfindung betrachtet.

Z. E. ich sehe ein Küchenfeuer, so ist hier eine Anschauung, eine  
 Anschauung im Raume. Wir können aber nicht sagen, daß wir den  
 Raum selbst anschauen, daß wir ihn für sich wahrnehmen können.  
 Raum ist die bloße Form der Anschauung Die Größe der Anschauung  
 5 ist immer die Größe eines Raumes, der Raum aber ist ein Quantum  
 continuum und besteht immer aus vielen Räumen. Der Raum enthält  
 schon in der Anschauung eine Vielheit und das ist ein Quantum  
 extensive tale. Es sind dies solche Größen, die, so fern sie in der An-  
 schauung gegeben werden, auch ein mannigfaltiges vorstellen. Die Zeit  
 10 ist die Art unsre eigene Vorstellungen anzuschauen; ich stelle mir  
 alle / Bestimmungen in der Zeit vor. Sofern sich nun hiebey auch ein 69  
 Vieles nacheinander unterscheiden läßt, so ist es auch ein Quantum  
 extensive tale. — Nun bey der Empfindung. Hier wird kein Mannig-  
 faltiges als unter sich verschiedenes vorgestellt; jede Empfindung ist  
 15 nur eine einzelne Vorstellung. Und dasjenige nun was in der Wahr-  
 nehmung kein Mannigfaltiges in sich enthält nennt man eine intensive  
 Größe; In ihr unterscheiden wir nichts mannigfaltiges, sondern das  
 Mannigfaltige wird hier nur in ihrer Folge vorgestellt und es ist also  
 hier die Größe eines Grundes und nicht die Größe eines Objekts Wir  
 20 haben also hier den Begriff des Unterschieds einer extensiven und  
 intensiven Größe. Nun nennen wir alles dasjenige, was in der Emp-  
 findung der Anschauung correspondirt, das Reale der Anschauung:  
 der bloße Raum giebt uns nichts zu erkennen, wir müssen in demselben  
 etwas empfinden und das allererst giebt uns etwas Reales. Freylich  
 25 aber ist es nur das Reale des Gegenstandes der Sinne (Phainomenon)  
 Eine jede Empfindung hat also intensive Größe, die Vielheit wird bey  
 ihr in der Folge angetroffen: können wir das von allen Empfindungen  
 sagen, so können wir auch behaupten, alles Reale hat intensive Größe  
 (erst aber müssen wir die intensive Größe aller Empfindungen darthun  
 30 können) denn Real ist das was einer Empfindung korrespondirt. Alle  
 intensive Größe wird ein Grad genannt. Extensive Größe nennen wir  
 nie einen Grad so sagt man z. E. nicht der Grad der Zeit, des Raums,  
 denn hier liegt die Vielheit schon in der Anschauung. Dagegen was ein  
 Gegenstand der Empfindung ist, nennen wir Grade z. E. den Grad der  
 35 Wärme, der Kälte, des Lichts. Was machts denn, daß ich diesem eine  
 Größe beylege? — Es kommt daher, weil wir uns dabey immer die  
 Größe eines Grundes und eine Vielheit der Folgen vorstellen. z. E.  
 wenn eine Vorstellung viele / andre Verdrängt, so sagt man, das hat 70  
 eine große Sensation verursacht. — Kurz worinn Zeit und Raum ist,

das hat extensive Größe, was dagegen blos in der Zeit ist, nicht. Also können wir sagen Zeit und Raum und Empfindung haben alle ihre Größe. Alle Empfindung hat ihren Grad. Daß sie eine Größe hat erhellet darin, daß sie eine Vielheit in sich enthält den Grad aber erkennen wir nur aus den Folgen und so ist nun jeder Theil der Empfindung selbst 5 wieder eine Empfindung z. E. ich bemesse mit einer gewissen Quantitaet Farben ein Quartblatt und mit einer gleichen Quantitaet einen Bogen, so ist der Grad der Empfindung auf dem Quartblatt 4 mahl sterker, als auf dem Bogen. Nun kann man sich vorstellen, daß der Grad unendlich mahl kleiner werde, so muß es doch immer noch Emp- 10 findung bleiben, obgleich sie für uns beynahe verschwindend seyn würde und so können alle Empfindungen ins unendliche gesteigert oder nachgelassen werden. Nun können wir dies auf alles andre anwenden: Es leßt sich dies auf alles anwenden, wo wir einen Grund antreffen, der keine Vielheit in sich sondern in den Folgen enthält — 15 z. E. Grad der Möglichkeit: Die innere Möglichkeit hat keinen Grad; denn innerlich möglich ist dasjenige was sich nicht widerspricht und hiezu ist keine Größe nöthig, denn eine kleinere Möglichkeit ist nicht gedenkbar. Die äußere Möglichkeit hat aber wohl ihre Grade. — Die hypothetische Möglichkeit ist größer als die innere, nemlich dasjenige, 20 was nicht blos in thesi, allgemein, innerlich, sondern auch hypothetice, in den Umstenden, worinn man sich befindet möglich ist; das ist offenbar ein größerer Grad der Möglichkeit. Absolut möglich heißt, wie schon vorher bemerkt worden, in aller Absicht möglich. —

11 / Alle Gegenstände unsrer Sinne haben Größe und zwar extensive 25 Größe, insofern sie in Zeit und Raum existiren, intensive Größe, insofern in ihnen Empfindung vorhanden ist. Daß Raum und Zeit als Größen müssen vorgestellt werden zeigt uns ihr Begriff, nemlich als eines vielen Gleichartigen aus und naeheinander. In der Empfindung kann ferner betrachtet werden das entstehen evanesei in der Zeit. 30 Alle unsre Begriffe von Größe entstehen doch durch die Suceßive Addition und es entstehen alle bestimmte Vorstellungen von der Quantitaet in der Zeit, da in dieser allein die succeßive Addition kann vorgestellt werden. —

Maximum und Minimum giebt's nicht in allen möglichen Gegen- 35 ständen der Erfahrung, denn das heißt eben ein Quantum continuum, deßen Anzahl der Theile man gar nicht bestimmen kann. Keine Zeit und kein Raum ist der kleinste oder größte. Eben so wenig findet das bey der Empfindung statt. Jede Empfindung hat noch immer ihre



Größe. Man betrachet jede Empfindung als entstehe sie von Null und eben so kann sie auch bis zur Null abnehmen; völlig nichts wird die Empfindung nie wenn sie gleich für uns verschwindend ist: Unsre Empfindungen werden allmählich schwächer bis zum Mangel des Bewusstseyns. Zum bewustseyn wird immer ein Grad des Unterscheidens erfordert; wenn nun gleich dieses Bewustseyn verschwindet, so hat die Empfindung deswegen doch noch immer einen Grad. In Ansehung deßen das durch den Verstand gedaecht wird, denken wir uns nun auch eine Größe, als die Größe der Möglichkeit, Wir denken uns aber auch Größen durch die Vernunft, wobey wir uns keinen Grad denken wie bey der Wahrheit, hier giebt's keine größere, keine kleinere Wahrheit und ebenso hat auch die transseendentale Vollkommenheit keinen Grad; denn so bald etwas weniger vollständig ist, hört es gar auf vollständig zu seyn. Allein Metaphysische Vollkommenheit hat ihre Grade. Hier vergleiche ich die Dinge nicht mit sich selbst, sondern mit den Dingen überhaupt; hier sehe ich also in der Vergleichung auf das Reale. / Realitaet ist ein Requisitum der Dinge überhaupt und hier finden unzählige Grade statt. Durch die Vernunft können wir uns hierinn nicht das Minimum denken, wohl aber das Maximum das Ens realißimum. Bey jeder Ordnung ist ein Verheltnis zu einer Regel oder die Identitaet in der Art der Verbindung des Mannigfaltigen. Es kommt also hier auf das Merkmal der identischen Verbindung an und das Urtheil, welches dieses Merkmal angiebt, heißt eigentlich die Regel der Ordnung und ist also die Ordnung großer jemehr die Regel der Ordnung gemäß ist. Kleiner dagegen ist die Ordnung, drann viel defectus sich finden. Nun können bey verschiedenen Dingen sich verschiedene Regeln der Ordnung finden und es gilt also allgemein: je weniger defectus a regulis desto größer ist die Ordnung. —

Das Gesetz wird als eine Bestimmung angesehen; ist das Gesetz nun richtig, so ist jede Exeeption ein großer Defectus. Eine Exeeption die ich mir von einem Moralischen Gesetze erlaube ist immer ein größerer Defectus als von den Gesetzen der Klugheit.

Von der Veränderung sagt man auch, daß sie die kleinste oder größte sey. Es ist aber schon gezeigt, daß das unmöglich ist. Das Mindeste, was ich mir an einem Dinge denken kann ist die Möglichkeit, wenn ich mir aber denke ein Ding verändert seinen Ort, so ist diese Veränderung niemahls die kleinste, eben so wenig wie die Zeit, in der sie sich zuträgt. —



**Nota.** Diese Begriffe vom Maximo und Minimo sind sogenannte Conceptus deceptores die man ganz deutlich einzusehen glaubt und doch im Grunde nichts dabey denkt. Wir können bey diesen den Widerspruch nie analytisch, sondern nur synthetisch Erklären

13

## / Substanz und Accidens.

5

Realitas cujus esse non aliter repraesentari potest nisi in esse, dicitur Accidens. Realitas vero cujus Esse denotat subsistere h. e. per se esse, dicitur Substantia. — Körper Bewegung.

Existentia quae denotat Inesse, est Inhaerentia existentia vero quae potest cogitari non ut Inesse h. e. per se, est subsistentia. Also bey jeder Realitaet kann man sich zweyerley Arten von Seyn denken. — Jedes Praedicat eines Begrifs nennt man eine Determination deßelben, aber eine Determination bedeutet schon immer selbst ein Inesse des Begrifs, es ist ein bloßes Seyn, welches zum Seyn eines andern gehört und es kann bloß als Determination gedacht werden. 15 Hieraus folgt daß das Accidens dasjenige Reale sey, welches nur als Determination eines andern Dinges gedacht werden kann. Kann nun diese Determination auch für sich gedacht werden, so ist es Subsistenz. — Wir können die Existenz eines Dinges auch negativ determiniren, aber negative Determinationen sind keine Accidenzen; denn 20 hier kommts darauf an, daß das Accidens ein Esse sey, welches als Inesse betrachtet wird, aber vom non esse kann ich mir auch kein Inesse denken. So ist z. E. Unwissenheit kein Accidens. — Also alle Inhaerenz der Substanz mus etwas reales, etwas positives enthalten. Das Reale also was bloß als Bestimmung eines andern Dinges statt 25 findet, heißt Accidens und seine Art zu existiren Inhaerenz. Das Reale welches auch für sich bestehen kann, heißt Substanz und seine Art zu existiren Subsistenz. — Oben ist schon vom Grund und Folge geredet, allein das Verhältniß der Substanz zur Accidens ist nicht mit demselben einerley, obgleich sie beyde nahe verwandt sind. Ein Bau- 30 meister baut ein Haus, so ist er der Grund von der Existenz des Hauses, das Haus aber ist kein Accidens von ihm. Es gehört ein besonderer Beweis dazu, daß die Substanz der Grund von allen ihr inhaerirenden Accidenzen sey. Das hat / Spinoza nun überschen. — Er 74 nennt Substanz das, cujus Existentia non indiget alterius. Und nach 35 dieser Erklärung konnte er keine andre Substanz annehmen, als das einige Urwesen, welches allein Ens a se ist, aber jedoch sehr vom Ente

per se unterschieden werden mus. Jedes Ding ist ein Ens per se, aber nicht a se. Hier bey dem Ens a se ist das Verhältniß von Grund zur Folge. Ein Ens per se ist eine Substanz, dagegen ein Ens a se ist das Urwesen und auf diese Art verliert der Spinozismus gleich seine My-  
 5 stic, denn er vermischte die Begriffe Ens a se und per se. Dasjenige was auch ein Ens per se ist kann doch nur immer existiren, als eine Folge vom Ens a se. Frage ich also, ob etwas eine Substanz sey, so frage ich nicht nach dem Grunde, sondern ob es überhaupt für sich ein Ding sey. — Wenn wir in Gedanken die Accidenzen alle von einer  
 10 Substanz absondern; Wem inhaeriren nun aber diese Accidenzen? Dem Subject, welches ihnen zum Grunde liegt und das heißt Substantiale. Das Substantiale ist ein wichtiger Vernunftbegriff, aber was ist es eigentlich? Man verlangt oft von der Seele zu wissen, was sie eigentlich sey, nicht zufrieden mit den ihr inhaerirenden Accidenzen,  
 15 verlangt man auch das Subject derselben zu kennen. Indeß ist die Forderung ohnrecht; denn wenn ich dies nennen sollte so müßte ich es doch durch Accidenzen bestimmen und diese sind ja eben weggenommen. Das Substantiale ist überhaupt der Begriff von Etwas, dem die Accidenzen inhaeriren. Daß Ich bin, drückt das Substantiale von  
 20 mir aus, aber für sich kann das Ich gar nicht determinirt werden, das kann nicht anders, als durch Accidenzen geschehen

### Kraft

Kraft drückt ein Verheltnis des Grunds zur Folge aus. Es ist eine Substanz die als Grund der Accidenzen angesehen wird und dies  
 25 heißt eben die Kraft als Verhältniß einer Substanz als Grund zu gewissen Accidenzen. An sich ist es nichts für sich bestehendes. Gewöhnlich erklärt man Kraft, als Etwas, was den Grund zu Folgen enthält, allein die Kraft ist nicht selbst der Grund, enthält / ihn auch nicht  
 15 einmahl, sondern ein bloßes Verhältniß, welches der Grund zu gewissen Folgen hat. Etwas Analogisches mit den Verwechslungen des Spinoza herrscht in dem Begriffe der Kraft. Baumgarten, Wolff u. a. m. erklären die Kraft, als den Grund der Inhaerenz der Accidenzen, das scheint auch ganz richtig definirt zu seyn; allein dasjenige, was den Grund der Inhaerenz der Accidenzen enthält, ist die Substanz. Kraft  
 30 ist bloß das Verheltnis die Relation der Substanz zu den Accidenzen Aus Wolffs Erklärung folgt, daß jede Substanz eine Kraft sey und dies führt offenbar wieder zum Spinozismus; denn sind die Substanzen

Kräfte, so müßte doch Etwas seyn was allen Substanzen Kräfte ertheilte. — Alle Kräfte sind entweder primitiv oder derivativ d. h. einige Kräfte sind so beschaffen, daß die Accidenzen, welche sich auf diese Kräfte beziehen nur apparent, aber im Grund mit andern völlig identisch sind. Z. E. die Kräfte einer Gloke. Zusammenhang, elastici- 5 tact, Beben und Klang beruhen alle auf dem Zusammenhange. Eine abgeleitete Kraft ist also die, welche wirklich mit einer andern einerley ist, aber eine besonders bestehende Kraft zu seyn scheint. Die ganze Natur Wißenschaft geht nur darauf hinaus, alle Kräfte so viel möglich auf die ersten Grund Kräfte zurück zu führen. Wolff hielt alle andre 10 Krafte für derivativ und es gebe nur die einzige Vis repraesentativa, aber auch dieser Irthum liegt in der falschen Definition der Substanz. Es scheint wirklich, als wenn die Einheit der Substanz viel für sich habe; allein wir können niemals auf die Einheit der Substanz provo- 15 ciren, wenn wir die Folgen nicht für homogen ansehen können, und dies ist ganz unmöglich und eben aus der Ursache, müssen wir mehr als eine Grund Kraft annehmen, allein man muß freylich behutsam dabey verfahren und ja nicht mehr annehmen als man anzunehmen gezwungen ist. Eine Erklerung geschieht per qualitates occultas, wenn 20 ieh eine Kraft für primitiv annehme, die im Grunde nur derivativ ist. Eine Wißenschaft, welche die Kräfte in Erwegung zieht heißt Dynamik.

76

## / Vom Zustande.

Der Zustand ist die in der Zeit bestimmte Existenz eines Dinges; daraus folgt, daß alles das; deßen Daseyn in der Zeit nicht bestimmt werden kann, auch keinen Zustand hat: so hat also Gott keinen 25 Zustand. Weil nun in der Zeit die Bestimmungen können betrachtet werden, als gleichzeitig und successiv, so kann auch der Zustand eben so angesehen werden. Die Veränderung der Innern Bestimmung eines Dinges heißt Modification, die Veränderung der äußern Bestimmung heißt Variation. Ein Ding wird modificirt, wenn wir ihm ein andres 30 Princip beylegen; hier muß meine Denkungs Art affieirt werden und wir können aus dieser Ursache nicht von allem, was in uns vorgeht, sagen daß es eine Modification sey.

## Vom Handeln und Leiden

Die Substanz, sofern sie den Grund enthält zu einer bestimmten 35 Accidenz, handelt. — Eine Substanz hingegen, insofern sie unbe-

stimmt in Ansehung einer gewissen Art, die Ursache des Accidenz enthält; von diesem Subject sagt man, es habe ein Vermögen, also eine Möglichkeit zu Handeln. Dem Handeln ist das Leiden contradistinguirt. Leiden ist die Inhaerenz eines Accidenz in einer Substanz, 5 sofern die Ursache dieses Accidenz in einer andern Substanz enthalten ist. Alle Paßio ist zugleich Actio. D. h. jede Substanz ist ein Principium; die Inhaerenz kann ihr nur unter der Bedingung zukommen, daß sie Existire und kann selbst also nur unter der Bedingung der Substanz existiren Die Substanz ist also in gewisser Rücksicht ein 10 agens, wenn ihr gewisse Accidenzen inhaeriren E. Empfindung der Wärme ist Paßio, indem sie nur durch fremde Kraft inhaerirt. Allein auch sie setzt eine Kraft im leidenden Subject voraus. Denn fühlte ich keine innre Kraft, so könnte ich auch keine Wärme empfinden. Mithin ist jede Paßio eine innre Veränderung, eine Modification meiner 15 thätigen Kraft, meiner Seele / Gewisse Arten von Bestimmungen zum Handeln nennt man zwar Paßionen. Man supponirt aber dabey, daß wir wirklich nicht ganz spontaneo diese Handlungen ausüben und wir müssen zu dieser Thätigkeit erst durch etwas anders bestimmt werden, wir schreiben sie gewöhnlich dem Körper zu; die Seele 20 glauben wir dabey ganz leidend. Eine Substanz kann also vor sich selber nicht leiden. Wird nunmehr eine Substanz in Ansehung des Zustandes einer andern als Handelnd betrachtet, so heißt dieses Verhältniß Actio transiens Influxus Einfluß. Ein Influxus setzt allemahl die Relation des Agens und Patiens voraus. Sind die Substanzen 25 wechselseitig Agens und Patiens so heißt dies ein Influxus mutuus oder ein commercium. So kann z. B. zwischen Gott und dem Menschen kein commercium seyn, denn hier ist nur ein einseitiger Einfluß von Gott möglich. —

Kann aber wohl das Leiden einer Substanz ein bloßes Leiden 30 seyn, oder muß die Substanz immer dabey als thätig vorgestellt werden? Z. E. ich höre einen Redner, so bin ich patiens; es fragt sich, ob ich von der Rede einen Begriff haben könnte, bloß als ein Leidender? auf die Art müßten des Redners Gedanken bloß in mich übergegangen seyn. Bey Körpern kann man wohl sagen, daß etwas auf 35 diese Art übergeht, allein es ist die Frage, ob ein Accidenz von einem Subjecte ins andre übergehen kann, so daß das Paßive Subject bloß Paßiv wäre? Das ist unmöglich. Eine Substanz kann nie paßiv seyn, ohne zugleich activ zu seyn d. h. jede Substanz mus handeln um zu empfangen. Bloßes Leiden in einer Substanz zu denken ist unmöglich.



Ohne bey dem Anhören eines Redners selbst zu denken, würde ich gar nichts hören, also muß jede Substanz, die leiden soll, ein Vermögen haben, dasjenige in sich aufzunehmen, was sie leidet. — Das Aeideus kann in 2facher Relation betrachtet werden; erstlich wie ein Praedieat zum Subjeet, folglich, wie eine Determination, zum andern als die Folge zum Grunde, wenn die Substanz also Grund und das Aeideus als Folge entsteht. Hier ist also allemahl Handlung, so können wir sagen jedes Aeideus habe zugleich die Relation der Causalitaet.

78 / Hieraus fließen nun sehr wichtige Folgerungen, nemlich daß das 10 leidende Subjeet immer eine thätige Kraft voraus setzt. — Ein Einfluß bedeutet bloß die Bestimmung der Kraft einer andern Substanz zu einem gewissen Aeideus. Die Aetuation der Substanz heißt Creation. Jeder reiproque Einfluß heißt nun Commereium und hier ist Wirkung und Gegenwirkung einander gleich. Wechselwirkung und 15 Gegenwirkung müssen immer sorgfältig unterschieden werden. — Jede leidende Substanz ist also immer zugleich handelnd. Derjenige, der einen Körper bewegen will setzt in demselben immer eine bewegende Kraft voraus. D. h. der Körper muß etwas in sich haben, was hinreicht zur Möglichkeit der Bewegung. Daher kommt die scholastische For- 20 mel: *aecidentia non migrant e substantiis in substantias*. Wir können also in einem Dinge keine mehrere Aeideen hervorbringen, als wozu es selbst schon ein eignes Vermögen besitzt. Der Bestimmungsgrund kann zwar unzureichend seyn, aber die Kraft, das Vermögen muß schon in dem Dinge selbst liegen, wenn es auf irgend eine Weise 25 soll erweckt werden. Nun sehen wir also, ist Receptivitaet das Vermögen (*Paßio*) empfänglich zu seyn. Die Receptivitaet ist also die Möglichkeit des Vermögens, die *Faultaet*, oder die Möglichkeit zu handeln. Niemand kann also Receptivitaet besitzen, ohne zugleich eine *Faultaet* zu haben. So z. E. ist ein Mensch nicht im Stande 30 mathematische Kenntnisse zu erlangen, wenn er selbst nicht vermögend ist, so etwas hervorzubringen, wenn er nur dazu bestimmt wird. Das hat nun einen großen Nutzen, daß wir annehmen können paßive Receptivitaet steht immer mit der *Faultas* im genauesten Zusammenhange: So kann z. E. niemand glücklich werden, wenn er 35 nicht selbst wirkt, um vernünftig zu Denken, wenn er nicht selbst einsieht, was den Wehrt seines Daseyns ausmaecht. — Also um zu etwas

79 / positivem empfänglich zu seyn, muß man selbst thätig seyn und dieser Satz ist einer der fruchtbarsten. Worinn liegt nun aber der

Unterschied zwischen Vermögen und Kräften? Nach Wolff, Baumgarten und andern wird immer erst eine Kraft vorausgesetzt und die verschiedenen Möglichkeiten aus der Kraft werden dann erst Vermögen genannt; indeßen so richtig das scheint, so irrig ist es doch. —  
 5 Die Möglichkeit der Grund Kräfte kann kein Mensch weiter einsehen.  
 — Welche Kräfte nun als Gründe und welche als abgeleitete Kräfte angesehen werden müssen kann uns nur Erfahrung lehren. Denn durch Vernunft kann ich es nicht einsehen, weil ich sonst diese Kraft auf eine andere reduciren müßte; welches doch bey einer Grund Kraft  
 10 unmöglich ist; also sind wir ganz unbefugt, irgend eine andere Grund Kraft anzunehmen, wovon uns die Erfahrung nicht die Realitact zeigt; sobald also von Grundkräften die Rede ist, sind wir am Ende aller unsrer Einsicht a priori; es ist also ganz umsonst sich bey solchen transcendentalen Kräften länger aufzuhalten, denn Schwermen  
 15 würde das nothwendige Resultat seyn. — Das innre Princip der Möglichkeit einer Handlung, heißt nun das Vermögen. Dieses innre Princip der Möglichkeit einer Handlung erfordert aber auch noch einen Bestimmungs Grund, damit die Handlung wirklich werde und das ist Kraft. Der Bestimmungs Grund zur Wirklichkeit einer Hand-  
 20 lung heißt also Kraft. Eine jede Kraft ist also für sich selbst hinreichend zu einer Handlung und bringt eine Handlung hervor. Wenn aber eine Kraft gegeben wird und doch keine Handlung erfolgt, so muß hier ein Hindernis seyn d. h. es muß ein Grund daseyn, der der Handlung entgegengesetzt ist. Nun nennt man jede Kraft, sofern sie  
 25 keine Handlung hervorbringt vis mortua, doch diese ist es immer nur ob impedimentum. Eine Kraft dagegen, so fern sie ein Hindernis hervorbringt ist vis viva Die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer Kraft und ihres Hindernißes giebt das Zero und sie ist vis mortua weil 2 entgegengesetzte Handlungen einander aufheben  
 30 und also werden zu jeder vis mortua / doch immer 2 Handlungen 80 erfordert. Conatus bestreben bedeutet nur die Handlung einer todten Kraft und remoto impedimento fit vis viva, oder wenn dem conatus noch eine Kraft hinzugesetzt wird, so wird sie auch lebendig. Also ist der Unterschied zwischen Todten und lebendigen Kräften blos  
 35 relativ. Der Mangel eines äußerlich unzulänglichen Vermögens heißt Hindernis. Impedimentum Allein es giebt auch positive impedimente, wie bey entgegengesetzten Kräften.

## Vom Zusammengesetzten und Einfachen

Plura conjungere in vno dicitur componere Compositum est quod per compositionem est possibile. Wir unterscheiden hier Compositum reale und ideale. Compositum ideale ist ein vieles in einer Vorstellung verbunden, oder die Zusammensetzung des Vielfachen in einer Vorstellung. Es macht demnach eine zusammengesetzte Idee aus welche an sich nicht zusammengesetzt ist. Es ist kein wirkliches compositum, sondern ich bilde mir nur eine zusammengesetzte Vorstellung aus vielen Objecten. Man sieht leicht, daß das, was ich mir in Gedanken zusammensetze, deswegen kein compositum reale seyn darf. Die Vorstellung sobald sie etwas enthält, was wirklich zum Object gehört, ist sie real so fern sie aber etwas bloß subjectives enthält ist sie ideal. So können wir uns nicht einen Cubicfuß Raum denken, ohne zugleich einen größern Raum denken zu müssen, aus welchem wir den kleinern heraus nehmen könnten. Eben so ist es mit der Zeit beschaffen; ich kann mir keine Minute denken ohne zugleich ein Stunde zu denken wovon sie ein Theil ist. Keins von beyden ist also compositum reale; denn bey diesem müssen die Theile der Vorstellung des Ganzen vorausgehen. —

Essentia compositi, sagt Baumgarten, consistit in modo compositionis. Allein der Modus compositionis macht nicht das Wesen der Compositio aus. Denn das besteht bloß in der Materie und nicht in der Form und der Modus compositionis ist offenbar die bloße Form. Dasjenige nun was vor der Zusammensetzung gegeben werden kann ist einfach.

25

81

## / de Ortu et Interitu.

Ortus est mutatio ex non existente in existens Interitus est mutatio ex existente in non existens. Allein beydes ist keine Veränderung. Denn diese ist die Succession der Oppositorum in der Zeit. Entsteht nun ein Ding so war es vorher in der Zeit nicht bestimmbar und eben so hört ein Ding durch den Untergang auf in der Zeit bestimmbar zu seyn. Wenn ein Theil eines Ganzen vergeht, so wird dadurch zwar das Ganze verändert, aber nicht der vergehende Theil. (Denn alles Entstehen und Vergehen betrifft nur die Form) Entstehen ist also die auf die Nonexistenz folgende Existenz und das Gegentheil Vergehen.



## Von den Monaden.

Dies ist gleichsam ein Corollarium des vorigen Absehnitts. Ein Compositum besteht, wie gesagt, aus Theilen und ist es ein Compositum reale so müssen die Theile vorher können gedacht werden. Da nun die  
 5 Form ohne Materie nicht statt finden kann, so müssen wir bey jeder Composition erst die Theile und denn den Modum compositionis denken. Betrachte ich nun die Theile, als Plura non conjuncta, so können sie vor der Composition gedacht werden und ein solcher Theil heißt einfach. Also setzt jede compositio realis das Einfache voraus.  
 10 Sind nun die Plura Substanzen, denn heißt es ein compositum substantiale. Ein compositum aus accidenzen heißt compositum accidentale. Nach Leibnitz constat omne compositum ex simplicibus und Leibnitz und Plato nennen eine einfache Substanz Monas. Eine jede Substantia νοούμενον muß immer gedacht werden als aus einzelnen  
 15 Substanzen bestehend, demnach kann man hier alle Relationen weglassen, so muß doch eine Substanz übrig bleiben, ohne dies wäre es keine Substanz. Da aber alle Composition eine Relation ist, so ist nach aufgehobener Relation alles einfach und heißt als das Monade. Aber daraus folgt noch gar nicht, daß die Substantia composita  
 20 φαίνόμενον auch aus Monaden bestehe. Hier ist unsre Vorstellung / Art nur zusammengesetzt. Nun ist die Frage ob auch 82 die Erseheinung aus einfachen Theilen bestehe? Nein, denn da sie kein Ding an sich selbst ist, so kann ich auch nicht sagen, daß etwas übrig bleibe, wenn alle Relationen aufgehoben werden. Raum und  
 25 Zeit sind die Form der Phaenomene. Wenn ich mir aber einen Körper denken will, so ist Raum die Bedingung der Möglichkeit desselben, hier muß ich mir aber immer erst das Ganze denken, also ist es hier ein compositum ideale. Daß aber hier nach aufgehobener Relation nichts übrig bleibt, kann man daraus urtheilen, weil Raum und Zeit nicht  
 30 aus einfachen Theilen bestehen. Der Einfache Raum sollte ein Punkt seyn. Würde man das Zusammengesetzte aufheben, so bliebe blos die Grenze übrig und das wäre nichts Und so wäre der Augenblick die Grenze der Zeit. Allein es kann keine Grenze ohne ein Quantum stattfinden und so sehen wir, gilt der Satz blos vom Composito reali, von  
 35 den Dingen selbst, Substantia νοούμενον und nicht φαίνόμενον nicht von den Erseheinungen. — Eine jede sinnliche Composition geschieht im Raum. Der Raum aber ist selbst ein Compositum, ehe ich mir eine andre in demselben mache; hier geht also die Relation den Substanzen



voraus und der Raum allein macht die Bedingung der Möglichkeit der Substanzen aus; also beruht hier nicht die Composition auf den Substanzen, sondern umgekehrt die Composition der Substanzen beruht hier auf einer Vorstellung der Relation, die schon vor der Composition der Substanzen hergeht. Hebe ich nun auch diese Relation auf, so bleibt nichts übrig, denn der Raum ist hier die Möglichkeit der Composition der Substanzen. Der Zusammenhang der Substanzen  $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  beruht also nicht auf Monaden. Dennoch ist der Satz ganz recht *Composita Substantia* (nemlich  $\nu\omicron\omicron\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) *constat ex simplicibus*. so herrscht die Monadologie überall, wo ich mir die Dinge bloß durch den Verstand denke, fällt aber überall weg, wo ich bloß mit Erseheinungen zu thun habe

83

## / Vom Endlichen und Unendlichen

Der Begriff des Infiniti ist eigentlich ein mathematischer Begriff. *Quod Relatum ad unitatem, tamquam mensuram, omni numero est major, dicitur infinitum. In quo vero non est multitudo, non est Quantum.* Will ich eine Menge bestimmt denken, so muß ich sie mir numerando vorstellen, nam multitudo numerando distincte cognita est Numerus. Was nun größer ist als jede Zahl, ist unendlich. Kann ich also ein Quantum niemahls ganz erkennen, so ist es unendlich. So heißt der Weltraum unendlich, weil die Weite mit jedem Maaße verglichen immer noch größer ist, als alle und jede Zahl. Man kann von keinem Quanto sagen, es ist indefinitum, sondern die Construction ist bloß indefinit und es geht dies gar nicht auf die Größe, sondern, wenn wir etwas nicht bestimmen können, so heißt es bloß unser Begriff ist indefinit. Der Begriff des Infiniti giebt uns also eine Größe nie völlig zu erkennen; wenn aber ein solehes Quantum nicht zu erkennen ist, so ist es darum nicht unmöglich. Behaupten wir also in Gott die Unendlichkeit, so heißt dies nichts mehr, als wir sind nicht im Stande ihn vollkommen zu erkennen. — Maximum ist das, wovon kein Größeres möglich ist. Es ist das Maximum doch noch vom Infinito verschieden, denn dadurch weiß ich nicht ob nicht noch ein größtes möglich ist. — Der Begriff des Illimitati ist nicht mathematisch, denn der gründet sich nicht auf Raum oder Zeit, sondern auf den Begriff der Realitaet. Illimitatum heißt demnach das worin alle Realitaeten sind; sobald sich nur irgend eine Negation findet so ist es limitirt. *Ens omnimode reale est Ens realissimum.* D. h. ein Wesen, welches in

Ansehung aller eontradietorisch entgegengesetzten Praedicate positiv bestimmt ist. Was ist nun mehr Ens realißimum oder infinitum? Jenes ist ohne Zweifel mehr. Denn eben darum, weil ich ein Ens infinitum nie ganz erkennen kann, so kann ich auch nicht sagen, daß es  
 5 alles enthält; ein Infinitum ist nicht zugleich illimitatum, denn es darf nicht / zugleich Omnitudinem Realitatis enthalten Alle Nega- 84  
 tionen kann man ansehen als Limites des Begriffs eines Entis realißimi; wenn ich nun dieses Ens infinitum nenne, so ist das ein kindischer Begriff, denn dann müßte ich alle praedicata contradietorie sibi  
 10 opposita kennen. — Nun aber kann ich gar nicht einmahl beweisen, daß die Menge der Realitaeten unendlich ist und ohne dies könnte ich doch ein Ens realißimum nicht infinitum nennen; also darf ich nur sagen Ens realißimum est illimitatum und das ist genug. Dieses Ens kann ich mir nun nicht als ein Quantum denken, ists nun exten-  
 15 sivum oder intensivum. Könnte ich mir es nach der Menge der Realitaeten denken, so wäre es unendlich und eine extensive Größe; kann ich mir aber eine Realitaet als den Grund von allen andern vorstellen, so wäre es ein Quantum intensivum und nach dem Grade zu schätzen und daß es so zu betrachten sey, werden wir in Zukunft  
 20 näher sehen. — Ein Ding, welches seiner Realitaet nach unendlich ist, das mus also hier nicht nach der Zahl geschätzt werden, denn wir können uns nichts denken als Omnitudo Realitatis und hierauf beruht der ontologische Unterschied der Größe, nemlich in der Beschränkung der Realitaet. — Spinoza und seine Nachfolger stellten  
 25 sich das All der Dinge als eine einzige Realitaet vor, die unendlich wäre und die Verschiedenheit der Dinge beruhte bloß auf der Verschiedenheit der Limitationen einer und derselben Realitaet. Z. E. im Raum so wäre also der Unterschied nur formell nicht materiell —

#### de Praedicatis relativis

30 Wahre Relationen giebt es nur 3: Substanz und Aeeidenz, Ursache und Wirkung und Commerceium. So war die Existenz der Accidenzen bloß möglich in der Existenz der Substanz. Ob aber ein Ding in Ansehung meiner Idem oder diversum sey, ist zwar ein Respektus aber ein bloß logischer. Identitaet und Diversitaet ist bloß Relation der  
 35 Begriffe, nicht aber eine Reale Relation, denn im Dinge folgt daraus nichts. — Ist die numerische Diversitaet wohl auch eine specifische Diversitaet? Leibnitz behauptet es: totaliter eadem non sunt diversa;

85 *Numerice diversa / sunt etiam specificice diversa.* Zwey Tropfen Waßer sind einander doch sehr ähnlich und es ist die Frage ob nicht 2 Waßertropfen gefunden werden könnten, welche der Qualitaet nach vollig einerley wären. Leibnitz sagt: nein; denn sagt er, sind sie innerlich gleich, so sind sie *unum idemque* und also auch nicht mehr numerisch 5 verschieden. Ist es denn aber wohl nöthig, daß sich 2 Dinge innerlich unterscheiden müssen um verschieden zu seyn, oder ist nicht äußerliche Verschiedenheit hinreichend? — Leibnitz sagt: sind 2 Dinge vollig ähnlich, so können sie noch *Quoad quantitatem* differiren und denn ist eins nur kleiner, als das andre, also ist das kleinere einem 10 Theile von jenem vollig gleich: also sind sie nicht mehr *plura* und folglich nicht mehr *diversa*. Der Satz hat seine vollige Richtigkeit: *Numero diversa sunt etiam specificice diversa; quoad igitur specificice non est diversum, quoad numerum est unum idemque*, wenn er von den *rebus νοούμενων* gilt, denn hier denke ich mir keine äußere Verschie- 15 denheit des Orts und der Zeit. — Und so kann ich generaliter sagen: Alle Dinge die von einander verschieden sind, sind auch specifisch verschieden und auch *quoad qualitatem diversa*. — Es glaubten einige die Einigkeit Gottes sey schwer zu beweisen. Allein es ist ganz leicht. — Denn gebe es 2 Götter, so müßten beyde dieselbe Größe der 20 Realitaet haben, nun unterschieden sich also beyde Wesen durch keine äußere und innere Beschaffenheit, folglich wären sie eins. Die Dinge der Erscheinungen werden aber schon hinlänglich durch bloße Verschiedenheit des Orts als *Plura* unterschieden —

### Vom Raum

25

Die Qualitaet und Grenze einer Fläche heißt die Figur. *Extensum est id, in quo est spatium.* Der Ort im Raum ist jederzeit ein Punkt; daher sind alle Orte Punkte jeder Punkt ist ein Ort und daher kann der Raum nicht aus Punkten bestehen, sonst wäre er aus Orten zusammengesetzt und es giengen also die Theile dem Ganzen voraus — Der 30 Raum ist an sich niemahls interrumpirt, setze ich aber etwas im 86 Raum / so kann er unterbrochen werden. —

Jedes Quantum enthält eine Menge und diese kann nur *numerando* bestimmt werden und der Bestimmte Begriff eines Quanti ist *Numerus*; jede Zahl besteht aus Einheiten und diese *Unitas quanti* heißt 35 *Mensura* und die *numeration* des Maaßes heißt Meßen.

## Von der Zeit

Zeit ist kein Object der Anschauung sondern blos die Form: Die Art, wie die Dinge bestimmt werden. Dasjenige, was mit dem Bewustseyn der Zeit zugleich ist, heißt gegenwärtig. Was vor dem Bewustseyn vorhergeht, vergangen und was darauf folgt Zukünftig. Dasjenige was zur Wirklichkeit gehört heißt *actuale* und so hat man also *actualia temporis praesentis, praeteriti et futuri*. Wenn etwas blos möglich ist, so betrachten wir es nur relativ auf unsre Gedanken, das wirkliche aber betrachten wir als einen Gegenstand der Erfahrung. *Actualia praesentis temporis* heißen *Praesentia* etc. z. E. ein Thurm der Gebaut wird, ist ein *actuale futurum* macht aber jemand blos den Plan dazu, so ist das ein *Ens impotens* und man betrachtet es als ein blos mögliches der künftigen Zeit. Man hat nun *Entia impotentia remota et proxima*. Wenn der zureichende Grund in der Wirklichkeit angetroffen wird, so heißt dies *Ens impotens proximum*. Es fehlt hier blos ein Bestimmungsgrund um es zu einem *ens actuale praesentis temporis* zu machen z. E. es liegen alle Materialien zu einem Hause bereit und es fehlt blos sie zusammen zu setzen *Ens impotens remotum* ist, wenn der Grund der Möglichkeit noch entfernt ist und wenn der Grund erst durch andre mögliche Zwischen Gründe ein zureichender Grund wird —

Man erklärt gewöhnlich Dauer durch die Fortsetzung der Existenz, da aber der Begriff der Fortsetzung den der Zeit voraus setzt und wir sie auch auf Gott anwenden müssen, da wir uns doch hier Zeit denken müssen, so muß sie anders definirt werden. *Existentia spectata vt quantitas dicitur Duratio*. Wir haben nun kein Mittel uns das Daseyn als Große vorzustellen als daß wir die Zeit zu Hülfe nehmen. Wenn wir nun also von der Dauer reden, so müssen wir irgend eine Anschauung anführen und das ist die Vorstellung der Existenz eines / Dinges in der 30 Zeit. Wir können also sagen: die Zeit ist das Maaß der Dauer bey den rebus *φαινόμενον*. *Perdurable* heißt das was eine Zeit hindurch existirt. *Existentia non perdurabilis est instantanea et instans est tempus momentaneum*. Aber eine Zeit die zugleich mit dem ist, was nicht *perdurable* ist, ist eine *Contradictio in adjecto* Das was nicht 35 dauert, hat keine Große, also kann auch keine Zeit damit zugleich seyn, denn jede Zeit hat eine Größe. — Richtiger also sagt man: Die Bestimmung eines Dinges, so fern es keine Dauer hat, heißt *Instanz*. Der Augenblick ist also kein Theil der Zeit, weil er kein Theil der Dauer



ist und deswegen kann auch durch deßen Wiederholung keine Größe entstehen, denn er ist bloß die Grenze, das Ende und der Anfang der Zeit, weil nun die Grenze keine Größe ist, so besteht auch die Zeit nicht aus Augenblicken. Eben deswegen kann ich mir auch nie 2 Augenblicke als die nächsten denken, denn der Augenblick ist eine bloße 5 Grenze, aus Grenzen aber entsteht nie eine Größe; also ist zwischen 2 Augenblicken allemahl eine Zeit. —

Anfang und Ende. *Initium est existentia, cui omni duratio succedit; et finis est existentia, quae omni durationi succedit.* Also sind Anfang und Ende nur Augenblicke, denn enthielten sie eine Zeit, so 10 würden sie nicht auf alle Dauer folgen oder vor ihr vorhergehen, sondern die macht selbst einen Theil der Dauer aus. Eine Dauer ohne Anfang und Ende ist Ewigkeit. In so fern ein Ding in der Zeit Gedacht wird, ist diese Erklärung richtig. Denke ich mir die Ewigkeit auf diese Art, so definire ich sie als: eine Dauer ohne Schranken; sie ist 15 *omnitudo durationis*. Die *Sempiternitas* ist das Daseyn zu jeder Zeit und diese kommt den Dingen in der Zeit zu.

#### Causa et Causatum

Dasjenige, was den Grund von etwas enthält, heißt das *Principium*. *Principium existentiae* ist *Causa*. Also so fern etwas den Grund der 20 Wirklichkeit enthält ist es eine Ursache. — *Lex* bedeutet nichts anders, als das Daseyn unter einer allgemeinen Regel. Die Möglichkeit der Dinge nach Regeln ist kein Gesetz. Zum Gesetz gehört Wirklichkeit. Nicht jeder Grund bestimmt das *Rationatum* nach Gesetzen sondern nur nach Regeln. — *Causatum* heißt das, was durch eine Ur- 25 sache / gesetzt wird. *Ens ab alio est quod existit vt causatum quod vero existit etiamsi non sit causatum alterius dicitur Ens a se* Ob Dinge als *Causata* angesehen werden können ist eine ganz andre Frage: Zu fragen, woher diese oder jene Veränderung oder Form entspringt, ist ganz natürlich, nicht eben so aber liegt die Frage in unsrer Ver- 30 nunft, woher eine Substanz sey. Denn so könnten wir endlich wenn wir ein höchstes Wesen kennen lernen auch fragen: Woher ist das? und also muß hier irgend eine Einschränkung stattfinden

#### *Principium contingentiae*

Die Erfindung dieses Satzes schreibt man Leibnitz zu, allein er 35 liegt ganz natürlich in jedes Menschen Vernunft. — Wir haben oben

gesehen, daß das Principium contradictionis et identitatis und das Principium exclusi medii inter duo contradictoria in eben dem Verhältniß standen, als die Urtheile. Jenes ist das Verhältniß eines kategorischen Urtheils, dies ist offenbar das Principium der disjunctiven Urtheile. Nun fehlte also noch ein Princip für die hypothetischen Urtheile. Nun ist in jedem Urtheil ein Verhältniß des Grunds zur Folge; in jedem Urtheil ist also eine Bestimmung z. E. alle Menschen sind sterblich; so kann ich auch sagen: Wenn dies Wesen ein Mensch ist, so ist es sterblich. Das betrifft aber nur unser Urtheil und es ist nicht einerley ein Ding als einen Grund von etwas wirklichem oder als einen bloßen Erkenntnis Grund von einem andern Erkenntnis zu betrachten. Wenn ich also sage: jedes Ding hat seine Ursache, so ist der Satz falsch, denn sonst wäre alles ein Causatum und der Grund wäre kein Ding. Deswegen muß der Satz ein geschränkt werden: Omne contingens est causatum alterius — Was ist nun Contingenz? Die Logische Zufälligkeit besteht darinn, daß sich sein Nichtseyn denken läßt: Die reale Zufälligkeit aber kann darinn nicht bestehen; denn ich kann das Nichtseyn eines jeden Dinges denken und die reale Zufälligkeit erkennen wir niemahls durch Begriffe; denn a poße ad esse non valet consequentia. Denn wenn ich außer meinen Gedanken den Zustand setzen will, so ist es offenbar, daß ich über / meinen Begriff hinaus gehen will und durch meinen Begriff kann ich doch ohnmöglich über meinen Begriff hinaus kommen. Ein jeder Existential Satz ist synthetisch und da kann ich bloß durch Erfahrung über meinen Begriff hinaus gehen. Ob ein Ding sey kann ich also aus bloßen Begriffen nicht einsehen. Könnte ich die Contingenz aus bloßen Begriffen einsehen so würde ich auch eben so die Necesitaet einsehen. Also läßt sich die Zufälligkeit durch Begriffe nicht erkennen und wir urtheilen über die Zufälligkeit bloß durch Entstehen und Vergehen. Und so gilt der Satz omne contingens est causatum alterius. Aber ob die Substanz nun auch contingent sey; davon habe ich keine Erfahrung und daher folgt das gar noch nicht daraus. Z. E. daß die Materie vorher nicht gewesen ist, kann ich durch keine Erfahrung wahrnehmen; so sagen wir reicht der Satz der Contingenz nur so weit, als unsre Erfahrung und was wir in derselben als entstehend und vergehend wahrnehmen. In der Folge werden wir sagen, daß die Substanz beharret. Quod in se continet rationem dicitur principium. Was den Grund der Möglichkeit enthält heißt Principium eßendi und was den Grund der Wirklichkeit enthält principium fiendi. Nexus causalis

est vel effectivus vel finalis. Jenes ist die Verknüpfung der Ursache einer Realitaet per actionem. Man sagt: Die Kälte zieht das Gesicht zusammen. Allein da die Kälte ein Mangel ist, so kann sie nicht efficiens seyn. Die Betrachtung des Nexus finalis gehört eigentlich nicht in die Ontologie; er ist die Verknüpfung mit der Vorstellung eines Dinges, so fern diese die Ursache von dem Gegenstande ist. So haben wir z. E. Lastthiere etc. und zwischen diesen und dem Menschen ist ein Nexus causalis; sie sind die Ursache unsrer Nahrung, Kleidung etc. dieser ist der finalis.

---











TRENT UNIVERSITY



0 1164 0348685 9

B2753 1910 Bd.28<sup>1</sup>

Kant, Immanuel

Kant's gesammelte schriften

DATE	ISSUED TO
	115977

115977



